٢٩

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

العدد التاسع والعشرون — السنة السابعة — خريف ١٤١٦هـ/١٩٩٥م



دار الاجتهاد
بيروت


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد التاسع والعشرون

السنة السابعة

خريف ١٤١٦هـ/١٩٩٥م

رئيسا التحرير
الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول
محمد السماك

تصدر عن:
دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر
ص.ب.: 5581/14 ـ بيروت ـ لبنان ـ تلفون: 866666، 862205
ساقية الجنزير ـ بناية برج الكارلتون ـ الطابق الثاني

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:



صندوق بريد 113/6590 بيروت ـ لبنان ـ
فاكس أميركي 001-212-4781491

ـ طلبات الاشتراك محصورة بإدارة مجلة الاجتهاد

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.

ـ الأفراد:

في أقطار الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً
تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ إما بشيك مسحوب على أحد المصارف لأمر «دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر».

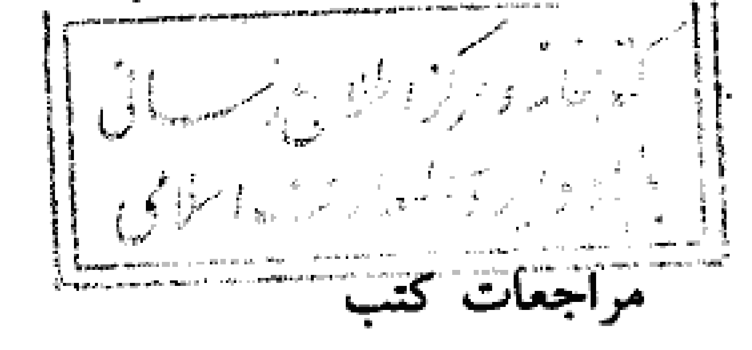
Dàr Al-Ijtihad For Research. Translation and Publication

٢ ـ أو بتحويل إلى العنوان التالي:

حساب «الاجتهاد»
رقم ٠٠،٠٤،٠١،٠٢٢٩٥٧ دولار أميركي
البنك السعودي اللبناني ـ الفرع الرئيسي
تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE ـ
ص. ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

Account «AL-IJTIHAD»
No. 00,04,01,022957 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank, Head Office
Telex: LABANK 21469 LE.
P.O. BOX: 11-6765- Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات



مراجعات كتب

عودة إلى مفهوم الأمة غير القومية *

الفضل شلق

كان دستور المدينة عهداً أعلن نشوء أمة ودولة. فقد اعتبر أهل المدينة «أمةً واحدةً من دون الناس» واعتبر، في الوقت نفسه، الاختلاف والتنوع بين المسلمين وغير المسلمين وبين العرب وغير العرب ضمن تلك الأمة، أمراً طبيعياً ومقبولاً. لقد تشكلت جماعة المسلمين قبل ذلك في مكة، لكنها لم تنجح في أن تفرض نفسها، وكانت هناك ضرورة لأن تنشأ الأمة التي تستوعب اختلافات المجتمع وتصهر تناقضاته، وأن تقوم الدولة التي تشكل آليّة عمل ذلك المجتمع المتّحد في إرادةٍ واحدةٍ بفضل الثقافة الكبرى الواسعة والواحدة، والإطار السياسي الموحَّد.

بعد الرسول (ص) تغيرت الظروف، وتراجع دور مدينة الرسول (ص)، وصار هامشياً. وتغير شكل الأمة والدولة ومضمونهما في كل مرحلة من مراحل التاريخ اللاحقة. وكان التغير يتم، منذ أيام الخلفاء الراشدين استجابةً للظروف المستجدة، ومن خلال معالجة المشاكل والإشكاليات المطروحة لا حسب نموذجٍ فكريٍّ مُسْبَق. كان الأئمة وأولو الأمر يرفضون تطبيق نموذجٍ مُسْبَقٍ يفرضونه على الناس حتى لو كان النموذج حصيلة أفكارهم. لم يعتبر العرب أو المسلمون أنّ الاختلاف عن دولة الرسول خروجٌ على السنة، فقد كان التغاير والاختلاف ضرورةً تاريخية وسياسية، وقد عبَّر عن ذلك فيما بعد المبدأ الفقهي القائل إنَّ اختلاف الأمة رحمة.

وكان الاختلاف والتنوع في الاجتماع البشري بين أسباب المصير إلى فكرة

---

* متابعة لمقالة، نشرت في العدد 26/ 27 من مجلة **الاجتهاد** بعنوان: الانخراط في العالم ـ مشروع لأمة غير قومية.

(الأمة) باعتبارها الجامع الذي يعترف بتلك الاختلافات، لأن المسألة في نظرهم وفي وعيهم سيرورة تاريخية تتفاعل عناصرها باستمرار وتتغير التوازنات بين تلك العناصر بحيث يصعب، بل يستحيل، ضبطها في إطار نموذج موضوع ومرسوم لها سلفاً. فالمؤرخون والفقهاء العرب، والمسلمون عموماً، لم يعترفوا بالأمر الواقع وحسب بل نظّروا له استناداً، إلى القرآن الكريم الذي اعتبر الاختلاف الديني والسياسي في الاجتماع البشري جزءًا من طبيعة ذلك الاجتماع:

- ﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكرٍ وأُنثى وجعلناكم **شعوباً وقبائل** لِتَعارفوا. إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكُم﴾ (سورة الحجرات/ 13).

- ﴿وما كان الناس إلاَّ أمةً واحدةً فاختلفوا...﴾ (سورة يونس/ 19).

لقد كانت نظرياتهم السياسية تبرر الوقائع التاريخية وتبني عليها، ولم تكن تحاول حشر الوقائع التاريخية في إطار فكري مسبق. وإذا كان يحلو لبعض المثقفين المعاصرين إطلاق صفة «التبريرية» على الطبري والماوردي وابن جماعة وغيرهم، فإن ذلك لا يشكِّل نقيصةً لأولئك المؤرخين والفقهاء الذين استمدوا نظرياتهم من التاريخ، ولم يستمدوا التاريخ من النظريات المسبقة، وكانوا بذلك أقرب للروح العلمية من المثقفين المعاصرين الذين يدينونهم.

إن بعض التحولات الكبرى التي أصابت الدولة العربية الإسلامية منذ بدايتها تمثلت في التحول ـ كما يقول المحدِّثون ـ من دولة راشدة إلى دولة عضوض مع ارتقاء معاوية سدة الخلافة. وفي عصر الأمويين بدأت الدولة تتحول من دولة عربية المنحى يسيطر فيها العرب ويحتفظون لأنفسهم بالسلطة إلى دولة إسلامية تتساوى فيها الإثنيات ويكون للعرب فيها دور مميز في اللغة والثقافة لا في مجال السياسة وإدارة الدولة. أدى الانقسام الذي حدث بسبب هذا التحول إلى سقوط الدولة الأموية وصعود العباسيين الذين ساوَوا بين العرب وغيرهم. لقد حاول العرب منذ البداية دمج المسلمين واستيعابهم في المجتمع والدولة عن طريق جعلهم موالي، ملحقين بالقبائل العربية، لكن هذا الأمر ما كان مقدراً له أن يكون شاملاً، خاصةً في المناطق ذات الكثافة السكانية غير العربية، وما كان يتم

بالسرعة المطلوبة لتوحيد المجتمع في إطار الدولة الموحدة. وهكذا تضاءلت القوة السياسية للسلطة المركزية في الدولة العباسية أيضاً بعد بضعة عقودٍ من بدايتها.

ورغم التعددية السياسية، وصعود الدول المختلفة وزوالها، ورغم اتساع الرقعة الجغرافية الإسلامية، بقيت مختلف المناطق مفتوحةً على بعضها يتنقل بينها الأفراد والبضائع بحرية وتجمعها ايديولوجيا واحدة. وكان الاتجاه التاريخي الغالب، رغم التمزقات والتناقضات، هو اتجاه الاندماج والاستيعاب: اندماج الإثْنيات والأعراق المختلفة واستيعاب الموجات البشرية الوافدة.

وتحولت الخلافة من سلطة سياسية في البداية إلى رمز ديني، رمز يعبر عن وحدة الأمة؛ وتغلبت الدول السلطانية على الخلافة وجردتها تدريجياً من أي سلطة فعلية. ورغم أنه في بعض الفترات ظهر أكثر من خليفة واحد في نفس الوقت، إلا أن وحدة الخلافة في وعي الأمة بقيت هي الأمر الذي ترتكز عليه النظرية السائدة، في الغالب. لم يتخل المسلمون عن مبدأ الوحدة حتى في أحلك ظروف التمزق والانقسام. ويرجع ذلك إلى سعة مفهوم الأمة، وقابليته للاستيعاب.

وعلى العموم كانت الدول السلطانية التي قامت في ظل الخلافة (الرمزية) مضطرةً لتبرير نفسها أمام الأمة بضرورة الدفاع عنها في وجه التهديدات الخارجية أو بضرورة حفظ الأمن والنظام ومنع الفتنة، علماً بأن المسلمين كانوا في مختلف ظروفهم يرون الفتنة أدهى الكوارث التي يمكن أن تحل بهم. وكانت الدول السلطانية مضطرةً في الوقت نفسه للحفاظ على التعددية ورعايتها؛ فكان المماليك مثلاً يجمعون قضاة القضاة الأربعة في مجالس سلاطينهم. وكان غير المسلمين وغير الاثنيات الحاكمة يشاركون في السلطة السياسية، كأمر واقع وكأمر مبرر في النظرية السياسية. ذلك أنَّ الطابع التعاقدي الذي قامت عليه فكرة الأمة، ظلَّ ظاهر الوضوح في النظام السياسي للدولة.

بدأت الكيانات الدولتية تضيقُ عن فكرة الأمة وتنكمش في القرن السادس عشر على يدي الدولتين العثمانية والصفوية. فالدولة العثمانية تبنّت المذهب الحنفيّ وفرضَتْهُ على الناس في حين لم تكن الأكثرية على المذهب الحنفي.

والدولة الصفوية تبنّت المذهب الإثني عشري وفرضته على المجتمع الذي كان ذا أكثرية سنية قبل ذلك. ولم يكن ذلك الصراع بين الدولتين قومياً؛ لكنه كان صراعاً على طرق التجارة، ومنافذ البحر، ومناطق النفوذ، وصراعاً على مَنْ يكون الشريك التجاري الرئيس لأوروبا الناهضة. وتلبَّس ذلك الصراع لبوساً إثنياً ومذهبياً وتزامن مع بداية ظهور القوميات في الغرب حين كان الأوروبيون يمارسون «التنظيف العرقي» في الأندلس وينشئون محاكم التفتيش لفرض المذهب الواحد على الناس جميعاً.

إن إلغاء التعددية وفرض المذهب الواحد، أي محاولة فرض نموذج مسبق، سِمَةٌ من سمات الدولة القومية. فالدولة القومية إذ تساوي بين الناس ـ علماً بأن المساواة هي المبدأ الذي تُبنى عليه الديمقراطية، تطلب منهم في الآن ذاته أن يكونوا متشابهين وتمنع عليهم الاختلاف. لذلك تربط الدولة القومية نفسها بالأرض، فما أن يولد شخصٌ على أرضٍ معينةٍ حتى يكتسب قوميتها دون أي شرط آخر؛ في حين أن الأمة لا ترتبطُ بالجغرافيا بل يكون الانتماء إليها أيديولوجياً أو عن طريق الولاء أو بالتابعية.

إن السيرورة التاريخية للأمة طريق طويل متعرج، والأمة هي حصيلة التناقضات والالتباسات التي تظهر على سطح هذه الطريق، وهي دائمة التحول والتغيّر بحيث يصعب تحديدها في مفهوم أو مفاهيم معينة؛ وكل تحديد لها سيكون قاصراً لأنه لن يستطيع أن يستوعب غير مرحلة واحدة من مراحل تطورها. ومن الصعب، بل المستحيل علينا، تحديد أمتنا قبل القرن العشرين بصيغة إسلامية أو عربية، شرقية أو غربية، رغم أنه في مختلف مراحل تطورها كان هذا الطابع أو ذاك يغلب عليها.

في مطلع القرن العشرين كانت الدولة العثمانية ما تزال تمثل قبلة المسلمين، وكانت قد استعادت لقب الخلافة الذي كانت هي نفسها قد تخلت عنه في مطلع القرن السادس عشر عندما تغلّب السلطان سليم الأول على المماليك ودخل القاهرة. وعندما حدثت الحرب العالمية الأولى وهزم العثمانيون تفككت الدولة العثمانية تحقيقاً لسياسة الدول الغربية حيالها، وتبنى الأتراك العلمانيون

قيام دولة قومية علمانية في بقايا الإمبراطورية وسموها تركيا. وكان ذلك استمراراً لاتجاه بدأ يظهر قوياً في القرن التاسع عشر تحت راية «جمعية الاتحاد والترقي» وحزب «تركيا الفتاة».

ومع خروج كتل إسلامية كبيرة مثل الأتراك، وقبلهم الإيرانيون من مفهوم الأمة الملتبس، وجد العرب أنفسهم مضطرين لتبني مفاهيم قومية عربية صرف عن الأمة. لم يبق لهم من الأمة سوى ما أطلقوا عليه اسم الأمة العربية. لم تكن الأمة العربية التي ورثوها عن الدولة العثمانية موحَّدةً فنشأ بين ظهرانيهم تيار قوي يدعو إلى توحيد الأمة، مع الحفاظ على التعددية، في إطار قومي. لقد حاولوا بناء دولة قومية وبحسبانهم أنها تتطابق مع الأمة. وكان نموذجهم في ذلك الدولة القومية الاندماجية في أوروبا.

وللآن لم تتحقق الدولة القومية المتطابقة مع الأمة العربية. بل الشيء الوحيد الذي تحقق بدلاً من الدولة القومية هو الدولة القطرية. فالدولة القطرية هي الدولة القومية ـ العربية.

تتشابه الدولة القطرية مع أي دولة قومية أخرى في أنها تحاول فرض نموذج مسبق على المجتمع، وتفرض على المجتمع التكيف مع هذا النموذج. وقد برهنت الأحداث خلال تاريخ الدولة القطرية أنها تسعى دوماً إلى إلغاء التعددية ومنع الاختلاف.

لقد نشأت أمتنا منذ بدايتها على مبدأ الدمج والاستيعاب الذي يفترض الاختلاف والتعددية ويقبل ذلك كقاعدة لا يمكن إلغاؤها قسراً. أما مفهوم القومية الذي يرفض التعددية ويُلغي الاختلاف فهو مفهوم لا يستطيع أن يستوعب الأمة في تناقضاتها والتباساتها؛ وإن اصرار القوميين على التماثل والتمثل يؤدي إلى التذرر والتشرذم، والانكماش في وحدات صغيرة إثنية أو لغوية أو مذهبية هي وحدها التي يمكن فيها تحقيق نموذج التجانس والمماثلة. وإذا كانت الدولة القطرية تعاني ما تعانيه الآن من تمزقات وحروب أهلية فما ذلك إلا لأنها تنفجر نتيجة قصورها عن استيعاب الأطراف المتناقضة

في ظلّ النموذجي القهري الانصهاري.

أما والأمر على هذا النحو فإن الدولة القطرية ذات المثال القومي عاجزةٌ عن تحقيق وحدة الأمة العربية، رغم أنها في بعض الأمكنة والمراحل رفعت راية الوحدة وناضلت من أجلها. بل إنّ قصورها يتعدى ذلك إلى العجز عن الحفاظ على وحدة الكيانات التي تحكمها هي. فالدولة القطرية نقيض للوحدة العربية ونقيض للوحدة القطرية ذاتها.

وتعاني الدولة القطرية في هذه الأيام حروباً أهلية تسببها نشاطات الجماعات الإسلامية السياسية التي أخذت دور الجيل المناضل الجديد، والتي حلت مكان الجيل السابق من مناضلي القومية العربية. يعتبر الإسلاميون أن الدولة القومية ـ القطرية دولة علمانية مرفوضة، وهم يناضلون من أجل تحقيق دولة إسلامية حسب الصورة التي يرسمونها.

إن الحركات الإسلامية السياسية، بمقدار ما تحاول فرض صورة مسبقة على المجتمع، تقع في نفس المطب الذي وقعت فيه الحركات القومية سابقاً. لذلك تؤدي نشاطاتها إلى مزيد من التمزقات والحروب الأهلية كما نتج عن الدولة القطرية عموماً.

إن مشروع وحدة الأمة العربية، هو المشروع الوحيد المتاح أمامنا بعد أن أخذت الكتل الإسلامية الكبرى الأخرى خيارات مستقلة لها منذ مطلع القرن العشرين. هذا المشروع هو الوحيد الذي يمكن أن يجدد لنا مشروعنا الكوني ويصلنا بالعالم. وسيكون تبني مفاهيم دمجية وصهرية وقهرية لمشروع وحدة الأمة طريقاً للانفصال عن العالم. فالدولة القومية أو الإسلامية التي تلغي التناقض والاختلاف ولا تستطيع التعايش مع التعددية، تلغي الآخر، أو تسعى من أجل ذلك، وتضع الأمة في مواجهة مع العالم الخارجي بدل أن تضعها فيه. وبذلك فإنَّ مفهوم القومية والإسلامية الحزبية مفهوم صهري، بينما مفهوم الأمة مفتوح واستيعابي.

لقد كان من أهم أسباب سقوط الاتحاد السوفياتي محاولة تطبيق نموذج

الدولة القومية المتنافية مع التعددية. والآن تحاول الصين انقاذ نفسها بأن تعود للانخراط في العالم بدل مواجهته، وهي تتخلى بذلك عن نموذج الدولة القومية. وفي المقابل، يجدر بنا، نحن العرب، أن نتعظ من تجارب تاريخنا ومن تجارب الأُمم الأخرى وأن نتجنب المزيد من السقوط وذلك بأن نسعى لتجديد مشروعنا التاريخي عن طريق إعادة بناء الأمة في تواصل مع العالم لا في مواجهته، وبالانخراط في العالم لا بالانفصال عنه.

يفسر البعض مفهوم دار الإسلام ودار الحرب على أنه فصل بين الدارين؛ والحقيقة أن هذا المفهوم وسيلة لتنظيم العلاقات بين الدارين ولوضع أسس وأطر قانونية لتلك العلاقات.

إن تنظيم العلاقة بين الدولة والعالم الآخر يستدعي قبل كل شيء تحقيق وحدة الأمة أولاً، وتقدمها ثانياً، لأنها بدون تحقيق هذين الشرطين ستكون فاقدة المنعة والعزة بحيث تبقى تابعةً للعالم الآخر لا منخرطة فيه على قدم المساواة. لن نكون قادرين على الانخراط في العالم ما لم نحقق لأنفسنا الشروط التي تجعلنا قادرين على المنافسة.

إن تقدم الأمة ليس منوطاً بالديمقراطية، التي يعتبرها الكثيرون، لأسباب غير مجهولة، حلاً سحرياً. فالديمقراطية لا تكفي وحدها لأنها تعتمد المساواة وحدها؛ والمطلوب هنا هو التعددية التي تفترض الاختلاف وعدم التشابه. إن الاكتفاء برفع شعار الديمقراطية دون التعددية، والمساواة دون القبول بالاختلاف هو أمرٌ فيه الكثيرُ من التصور كما أنه يتنافى مع تاريخنا.

* * *

في هذا الإطار يمكن طرح مسألة الحوار بين الأديان والتسامح، إذ لم يعد مفهوم الذمة أو الولاء مقبولاً. إن تطبيق مفهوم الذمة أو الولاء يعني القبول بالتعددية دون المساواة أي دون الديمقراطية.

في عالم اليوم أصبحت حقوق الإنسان مطلباً كونياً شاملاً، وهي تشتمل على المساواة وحق الاختلاف. وعلى كل حال، لن يكون الحوار حواراً إذا كان بين

مثيلين أو إذا كان المطلوب من طرفي الحوار أن يصبحا متماثلين؛ بل الحوار الحقيقي هو في أن يكون بين مختلفين يعيانه ويقبلان به ويتعايشان معه.

والحوار الحقيقي ليس مجرد تبادل الأحاديث والآراء في محاولةٍ للوصول إلى قواسم (جوامع) مشتركة بل هو نظام للعيش يفترض الاختلاف شرطاً للديمومة ويقبل به ويعتبره أمراً طبيعياً. ينطبق هذا الأمر على الجماعات الدينية كما على الجماعات الاثنية في الأمة. إن الارتكاز على مفهوم الأمة لا القومية هو الذي يحمي هذه الجماعات ويسمح لها بالمبادرة بخلاف الدولة القومية. وقد برهنت على ذلك أحداث القرن العشرين.

في مطالع هذا القرن فضّلت الجماعات الدينية (الأقليات) الاتجاه القومي على مفهوم الأمة، ولم تكن وحدها في هذا الأمر. وانتهت في نهاية القرن العشرين إلى العيش في أكناف الدولة القطرية التي تعاني تمزقاتٍ وحروباً أهلية فعلية أو ممكنة. لذلك تعيش الأقليات في مختلف أقطار الوطن العربي في حالة رعب لم يسبق أن عانت شبيهاً لها. وهي الآن كثيراً ما ترفع شعار الانفصال عن الأمة كما لم تفعل في أي مرحلة من مراحل التاريخ السابق، علماً بأن محاولات الانفصال تورطها في أخطار أشد وأدهى من البقاء في مجال الانتماء للأمة.

إن الأزمة التي تعانيها الأقليات الدينية والاثنية في الوطن العربي هي أزمةٌ عامةٌ، وإن كانت المعاناة مختلفة الشكل والشعارات. ولا حل لهذه الأزمة بجميع جوانبها إلا بالعودة إلى مفهوم الأمة مع إعطائه مضامين حديثة تعتمد حقوق الإنسان كاملة، وتُلغي آلية الذمة والولاء، بمعنى أنها تستعيد مفهومين أصيلين كانا فيها: مفهوم التعددية، ومفهوم الشورى الذي اعتبره الإصلاحيون المسلمون موازياً لمفهوم الديمقراطية في العصر الحديث. والمعروف أنّ الأمرين متضمنان في كتاب المدينة التعاقُدي الذي أسس عليه الرسول (ص) دولته.

إن الأمة مشروع كوني وليست كياناً إندماجياً. وهي بمقدار ما تُعْتَبَرُ سيرورةً تاريخية قابلة للتغير والتحول الدائمين، تعطينا المجال لإضافة مضامين جديدة

ومفاهيم حديثة في صميمها. وهذه المضامين تجعلها أكثر قدرةً على البقاء والديمومة وأكثر قابليةً لاستيعاب عناصر وموجات بشرية تأتيها من الخارج. وما هذه القدرة على الاستيعاب إلا لأن مشروع الأمة ينطلق من اعتبار وحدة الوجود حقيقة فعلية وغير طارئة على القرن العشرين الذي تسهل فيه المواصلات والاتصالات والتبادل المادي والفكري.

وتشير الدراسات الأنثربولوجية والتاريخية إلى أن الأديان والحضارات البشرية قد تفرعت منذ حوالي خمسة آلاف عام عن منبع واحد هو بلاد ما بين النهرين والأراضي المحاذية لها في الشام وإيران. ورغم الخصائص المميزة لمختلف الحضارات والأديان والأمم إلا أن هناك ملامح مشتركة لها تعود إلى الأصل الواحد. ولم تنقطع الاتصالات والمبادلات التجارية والتأثيرات الحضارية المتبادلة بين مختلف الحضارات والأمم رغم الاتساع التدريجي للرقعة الجغرافية المتمدنة، بما في ذلك الأميركيتان.

إن الاستنارة بهذه الدراسات ونتائجها تضع في أيدينا وسيلة تجعلنا أكثر قدرة على استعادة مشروع الأمة الكوني. وهي في نفس الوقت تؤكد لنا صحة مشاعر وأفكار المواطن العربي العادي الذي كان بعد انفراط الدولة العثمانية يحن إلى فكرة الدولة الجامعة (وهذا ما كانت تعنيه الدولة العثمانية بالنسبة له). ثم إنه ما كان يكترث لأفكارنا القومية، ويؤيد تأييداً شديداً سياسات التوحيد الرحبة، رغم الفشل في تحقيق الانتصارات، والقصور في الوصول إلى الأهداف المرجوة.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

العلاقات الإسلامية المسيحية واستدعاء الصُوَّر التاريخية

رضوان السيد

كثرت في العقدين الأخيرين من السنين مناسباتُ استدعاء **الصُوَر التاريخية** في مجال العلاقة بين المسيحية والإسلام. ولا يعني ذلك أن هذا الاستدعاء جديدٌ تماماً، لكنه كان يحدث في مناسباتٍ قليلة في الدراسات الأكاديمية، وفي مجال مناقشة علاقات الشرق بالغرب، والمسيحية بالإسلام، على المستوى التاريخي أو العالمي. أمّا في السنوات الأخيرة فقد صار هذا **الاستدعاء** هو القاعدة ولم يعد الاستثناء. ثم إنّ دوافع ذلك مختلفةٌ وجديدةٌ، بحيث يمكن عن طريقها تفسير الظاهرة اليوم. يرتبط هذا الاستدعاء اليوم باستتباب ما يُعرف باسم **الإسلام السياسي**، الذي يرمي إلى تطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية. ولأنّ الحركات الإسلامية التي تتخذ من الإسلام شعاراً في مجال حركتها الاجتماعية والسياسية، تعتبر النصّ الإسلاميّ، والمجتمع الإسلاميّ الكلاسيكي (في بعض عصوره على الأقل) نموذجاً لها، فإنّ رجالاتها ومحلليها وخصومها على حدٍّ سواء، ولأهدافٍ مختلفة، يكثرون من استدعاء النصّ والتاريخ استنصاراً أو إفهاماً أو جدلاً وإدانةً، ويؤدي ذلك في الحالات كلّها إلى وجوهٍ من سوء الفهم، وخطأ الاستنتاج، ومحاصرة الإسلام في إطار أفهام الإسلاميين المعاصرين له.

وليس المجال هنا مجال مناقشة أفهام الإسلاميين للنصّ والتاريخ، لكنني قبل المصير إلى مناقشة انطباعات المحلِّلين والخصوم، أودُّ أن أوضّح أنّ الإسلام السياسي بطرائقه في الفهم والتأويل والتنظيم والممارسة، هو ظاهرةٌ معاصرةٌ تماماً؛ فينبغي اللجوءُ في فهمها إلى الظروف الموضوعية لظهورها، وعدم

الإسراف في اللجوء إلى النصّ (أو الخطاب) والتاريخ في مجال التحليل أو الجدل لا لشيءٍ إلاّ لما يؤدي ذلك إليه من عدم إصابةٍ للهدف، والوصول إلى نتائج يشوبها الخَطَل والانفعال. ولأذكُرْ نموذجاً واحداً على ذلك هو مصطلح **الجهاد** ومفهومه، الذي يَكْثُرُ استعماله من جانب الإسلاميين في مجال الاحتجاج لصحة مسلك بعض أحزابهم، ومن جانب خصومهم في مجال الإدانة لهم، ومن طرفٍ خفيٍّ للإسلام نفسه. فالجهاد بالمصطلح القرآني، هو قتالٌ ضدّ **المشركين**. والجهاد في ممارسة الخلافة الإسلامية هو أحد وجوه العلاقة بين داري الإسلام والشرْك أو الكفر. وهو أخيراً في الحِقَب التالية لضعْف الخلافة أيديولوجيا دفاعية ضد الصليبيين والمغول وسائر المُغيرين على دار الإسلام. ولا شيءَ من هذه المعاني متضمَّنٌ في **خطاب** الإسلاميين اليوم، الذين يستخدمونه بشكلٍ رئيسي في مجال مناضلة نُظُم الحكم التي يعادونها. ولا أقصد هنا مناقشة صحة هذا الاستخدام أو إعادة التأويل، ومشروعيتهما، من جانب الإسلاميين المتشدِّدين. لكنني قصدْتُ من وراء ذلك التنبيه إلى أنّ **عنوان الخطاب** لا يفيد في حالتنا هذه في الوصول إلى فهم للظاهرة يمكن التصرف والوصول إلى حكم على أساس منه. وما يصدُقُ على مصطلح **الجهاد**، يصدُقُ على مصطلحاتٍ كثيرةٍ، ونُظُم وأحداث تاريخية، يجري التجادُل حولها اليوم، وتجري معالجتها بطرائق الاستدعاء المضلِّلة مثل **الذمية**، والدولة الإسلامية (الدينية)، والحريات الدينية (التي اختُصرت تحت عنوان **الردّة!**)، والحريات الشخصية، ومسألة فلسطين.. ألخ. إنّ هذه القضايا وكثيرٌ غيرها هي قضايا مُعاصِرة، يستخدم الإسلاميون في مجالها مصطلحاتٍ إسلاميةً كلاسيكية محمَّلة بمعانٍ جديدةٍ تماماً، فيردُّ عليهم خصومهم (من المسلمين وغيرهم) بالإسراف في استدعاء النص والتاريخ لإلزامهم وإلزام الإسلام (القديم أو التقليدي) بمبادىء ومواقف يعتبرونها غير عصرية وحقيقة بالإدانة؛ لكنهم يتلطَّفون فيذكرون أنَّ المرفوض هو الإسلام الأصولي (ومن قبل كانوا يقولون: الرجعي!)، والمطلوب المرغوب هو الإسلام الإصلاحي أو المتنوِّر!

والحقُّ أنّ النقاش حول الإسلام الأُصولي، والإسلام المتنوّر، ما عاد مقصوراً على المسيحيين أو غير المسلمين؛ بل إنّ أكثر المشاركين فيه اليوم هم من المسلمين أنفسهم عرباً أو غير عرب. ويعني هذا أنّ النقاش صار

نقاشاً داخلياً بحتاً، حتى عندما يشارك فيه (كما هو حاصل) مثقفون أو أكاديميون أو صحفيون غربيون. إنه صراعٌ داخليٌّ على هوية المجتمع والدولة في الوطن العربي والعالم الإسلامي، تُستخدَمُ فيه كُلُّ صنوف الأسلحة، المشروع منها وغير المشروع. وما دام الأمر كذلك فإنّ حِدَّة الصراع تكشف عن أمرين اثنين، **الأول** أنّ هذا الاستدعاء للنص والتاريخ حاجةٌ مشتركةٌ بين الإسلاميين وخصومهم؛ من جانب الإسلاميين للاستنصار، ومن جانب الخصوم للتعيير والإدانة وإظهار عدم الصلاحية لتولّي شؤون البلاد والعباد. **والثاني** أنّ هذا **الاستدعاء** يكشفُ لدى خصوم الإسلاميين عن جانبٍ من العداء المتأصِّل للإسلام بفعل الثقافة والتربية المختلفتين، وعولمة الثقافة الغربية، وبفعل الخوف من تولّي فئات اجتماعية جديدة للسلطة، مما يحرمُ النُخَب الحالية مما استمتعت به طوال عقود القرن العشرين من صَولةٍ وسوادٍ في المجتمع والدولة. ولدينا واقعتان في العامين 1994 و1995، يمكن أن توضّحا ما أقصِدُهُ من ظهورٍ لهذا العداء، وأُصول ذلك العداء وخلفياته. **الواقعة الأولى**: مؤتمرا السكّان والتنمية (القاهرة)، والمرأة (بكين). في المؤتمر الأول، كان موقف الفاتيكان هو الأبرز في إيراد اعتراضاتٍ أساسيةٍ على الفكرة نفسها، وعلى طرائق معالجة مشكلات النمو السكاني. لكنّ أكثر ما ناقشه مثقفونا كان ظاهرة خِتان النساء (في بعض المجتمعات الإسلامية) ومسألة اعتراض بعض رجال الدين المسلمين على الإجهاض وتحديد النسْل بطرائق معينة. وفي الحالتين جرى استدعاءُ نصوصٍ وتواريخ فيما يشبه الإصرار على إبراز رجعية الإسلام، وتخلّف المسلمين. لكنّ القلة التي ناقشت موقف الفاتيكان ما ذكرت أبداً بين أسبابه الرجعية أو التخلف. أما في مؤتمر المرأة؛ فقد جرى التركيز على حقّ المرأة بالتصرف في جسدها، وإعطائها حق الطلاق، وإدانة تعدد الزوجات، والمساواة. . . إلخ. لكنّ أحداً لم يعتبر (الزواج الكاثوليكي) مشكلة، ولا فهم الفاتيكان للأسرة ووظيفة المرأة فيها حقيقاً بالإدانة.

أما **الواقعة الثانية** فتتعلق بمسألة الأستاذ المصري نصر حامد أبو زيد، الذي نشر كتاباتٍ أدانه من أجلها الإسلاميون وبعض علماء الأزهر، وحصل مُدّعٍ على حكمٍ من محكمةٍ مصريةٍ، بتطليق امرأته منه باعتباره مرتداً. بدأ المناقشون للقضية

بإدانة تصرف القضاء والمهاجمين لأبي زيد، ثم تجاوزوا ذلك للحديث عن طبيعة الإسلام القمعية باستدعاء صُوَر من التاريخ للاستبداد الإسلامي، والحكم بالردّة، وقمع الحريات الدينية والشخصية.

إنّ الحِدَّة في النقاش تُثبتُ أنه داخليٌّ إلى حدٍّ كبير، ويتناول مصالح شرائح واسعة من المجتمعات ارتبطت بالمشروع التحديثي، وسادت في مواقع النفوذ أو خدمت المتنفذين. كما تُثبتُ تلك الحِدَّة أنّ لدى تلك النُخَب المشاركة بحماسٍ في النقاش والجدل مشكلةً مع الإسلام ذاته ديناً وثقافةً وتاريخاً ومجتمعاً، لا مع الإسلاميين وحسب.

وواضحٌ أنّ أجواء كهذه ليست مؤاتيةً لخوض نقاشٍ عميقٍ وهادىء في الإسلام وثقافته الكلاسيكية بشتى وجوهها، وعلائقها بالعصور الحديثة، وجدليات تلك العلائق. وفيما يتعلق بالمسيحية والإسلام بالذات فإنّ الفرقَ أنّ الكنائس الغربية (وإلى حدٍّ ما الكنائس الشرقية) اصطلت بنار الحداثة ونورها، بل إنّ الكنائس البروتستانتية بالذات هي ظاهرةٌ من ظواهر النهوض والتحديث. بينما ما يزال الإسلام أو مجتمعاته موضوعاً لمحاولات التحديث الاجتماعي والثقافي والسياسي، دون أن تتمكن تلك المجتمعات من أن تصل إلى دور الشريك الفاعل حتى في المجال الداخلي.

وما دام الأمر على هذا النحو؛ فإنّ الذي أراه أنّ ظاهرة الاستدعاء هذه ليست ظاهرةً صحيةً؛ إذ لا يجوز اعتبارُ التاريخ حاضراً، كما لا يمكنُ نقل تفسير الطبري مَثَلاً لآيةٍ معينةٍ باعتباره تفسيرها الوحيد الممكن اليوم.

* * *

عندما بدأنا بالتحضير لهذه الأعداد عن المسيحية والإسلام، ما قصدنا استدعاء التاريخ استنصاراً أو إدانة. بل حاولنا أن نكشف عن أواليات تشكل الوعي التاريخي المشترك في منطقتنا وعالمنا، لا بالبحث في «طبائع» المسيحية والإسلام، بل في علاقاتهما الصراعية والحياتية. وهذا هو العدد الثاني من الملف، الذي يختتم المرحلة الكلاسيكية. على أن نخصص عددين اثنين للمسيحية والإسلام في العصر الحاضر، يأتيان تباعاً.

العلاقات الإسلامية المسيحية
من خلال الرسائل الدبلوماسية
بين القرنين الرابع عشر والسابع عشر

علي دحروج

تمهيد:

شكّلت العلاقات الإسلامية المسيحية محور اهتمام كبير لدى كثير من الباحثين والدارسين على حدّ سواء، وذلك نظراً للتطور الذي رافقها منذ بزغت شمس الإسلام من ناحية، ومن ناحية أخرى للتنوّع والتعدّد اللذين صبغا هذه العلاقات على امتداد التاريخ الإسلامي، وما تخلَّلَ ذلك من فتوحات وحروب ومعاهدات وتبادل تجاري وثقافي، فضلاً عن المناظرات الدينية التي عرفت نمواً كبيراً نتج عنه كمٌّ هائل من الكتب والرسائل، بعضها قد طُبع ونشر، وبعضها الآخر ما يزال مخطوطاً أو طواه الزمن بفعل الحدثان.

وإذا كانت رسائل النبي محمد (ﷺ) إلى النجاشي والمقوقس وهرقل وكسرى تعتبر البداية الفعلية لما يمكن تسميته بلغة السياسة المعاصرة «العلاقات الدبلوماسية» بين الأمم والشعوب، إلاّ أن هذه الرسائل ارتدت طابع الدعوة إلى الله والطلب إليهم للدخول في الإسلام.

وبعدما اتسعت رقعة العالم الإسلامي وتعاقبت الدول الإسلامية شرقاً وغرباً، نمت العلاقات الإسلامية المسيحية وازدهرت، وشهدت تطوراً ملحوظاً على المستوى الدبلوماسي، وبخاصة تلك التي كانت قائمةً بين بيزنطة والمسلمين وما نتج عنها من سفارات متبادلة، وكذلك بين الأندلس وجوارها من دول أوروبا، ثم بين الشمال الإفريقي والممالك الأوروبية بُعيد سقوط الأندلس بيد

الفرنجة.

ولقد أثار اهتمامي ما نشره الأستاذ محمد عبد الله عنان[1] في مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد[2] من وثائق ورسائل هامة تلقي الضوء على جزء من العلاقات الإسلامية المسيحية خلال حقبة زمنية محددة مليئة بالاضطرابات السياسية، وفي منطقة جغرافية معيّنة من العالم الإسلامي. لذا، رأيت من الفائدة أن أعيد نشرها مع تعليقات عليها وتوضيح لمضامينها، ودراسة للجوانب الأخرى التي تتعلق بطبيعة هذه الرسائل، سواء من الناحية السياسية أم من ناحية العلاقات التي كانت قائمةً آنذاك بين ملوك المسلمين وملوك الفرنجة.

ولقد قمت بدراسة هذه النصوص ـ الوثائق وقسّمتها إلى مجموعات ثلاث، تبعاً للتسلسل الزمني الذي تمت فيه هذه الرسائل، وليس كما نشرها الأستاذ محمد عبد الله عنان، فضلاً عن طبيعة الموضوعات التي عالجتها هذه الرسائل. وهذه المجموعات هي:

(1) محمد عبد الله عنان باحث مصري كبير وعالم جليل، له الكثير من المؤلفات بين تحقيق وتأليف وترجمة، فضلاً عن العشرات من الأبحاث والمقالات المنشورة، وقد قام بنشر مجموعة من الرسائل الدبلوماسية في مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد، سأشير لاحقاً إلى توثيقها في المجلة.

(2) تأسس المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد عام 1950، وقد افتتحه صبيحة يوم السبت 11 نوفمبر من العام نفسه عميد الأدب العربي د. طه حسين الذي كان يومها وزيراً للمعارف المصرية. وقد قام المعهد بدور كبير في تعميق العلاقات العربية الأوروبية، كما ساهم في نشر الثقافة الإسلامية والتعريف بحضارة المسلمين، فأنشأ لهذه الغاية مجلة دراسات إسلامية، صدر عددها الأول عام 1372هـ/ 1953. وكان مدير المعهد آنذاك د. علي سامي النشار رئيساً لتحرير المجلة. وقد تعاقب عليها عدد من العلماء الأفاضل، منهم: د. حسين مؤنس، د. صلاح فضل، د. عبد العزيز سالم، د. أحمد هيكل، والأستاذ محمد عبد الله عنان وغيرهم. ويقوم المعهد المصري للدراسات الإسلامية بدور المستشارية الثقافية لجمهورية مصر العربية حيث يتولى مدير المعهد منصب الملحق الثقافي فضلاً عن ترؤسه لإدارة تحرير المجلة. ولا تزال المجلة تصدر سنوياً حتى يومنا هذا.

1 ـ الرسائل المرسلة من ملوك غرناطة إلى ملوك أراغون في القرن الثالث عشر[1].

2 ـ رسائل من أمراء المغرب الأوسط إلى الإمبراطور شارلكان في أوائل القرن السادس عشر[2].

3 ـ رسائل من البلاط المغربي إلى البلاط الإسباني في أوائل القرن السابع عشر[3].

إن الناظر في لغة هذه الرسائل ومضمونها يستوقفه أمران أساسيان:

الأول: معاهدات الصلح التي كانت تبرم بين المسلمين والمسيحيين في تلك الحقبة، سيما أثناء فترة الضعف والتقهقر الذي أصاب الممالك الإسلامية في الأندلس وشمال أفريقيا، نتيجة الصراعات الدامية فيما بينها من جهة، وما خلّفته الحروب الصليبية في العصور الوسطى من استردادٍ للأندلس من جهة ثانية.

الثاني: طلب النجدة الذي كان يلجأ إليه بعض أمراء الشمال الأفريقي لمواجهة ما يتهددهم من أخطار نتيجة الصراع على السلطة. فكان البعض يستنجد بالحكام الفرنجة طالبين العون والمدد، مما ساعد في الانهيار والتقهقر وزيادة الهيمنة الأوروبية على الساحة الإسلامية.

---

(1) نشرت في مجلة المعهد المصري عام 79/ 80، العدد العشرون، ص 103 ـ 112.

(2) نشرت في مجلة المعهد المصري عام 76/ 78، العدد التاسع عشر، ص 5 ـ 20.

(3) نشرت في مجلة المعهد المصري عام 74/ 75، العدد الثامن عشر، ص 5 ـ 16. والملاحظ في هذه الرسائل أن الأستاذ محمد عبد الله عنان نشرها بحرفيتها وأسلوبها الذي صيغت به مع ما فيه من أخطاء نحوية وكلمات مبهمة دون أن يصححها أو يشرحها. كما أنه لم يعرّف بأحدٍ من الأعلام الذين وردت أسماؤهم ولا بالأماكن المذكورة فيها. وقد أشار الأستاذ عنان إلى أنه عثر على هذه المجموعة الكبيرة من الرسائل في محفوظات التاج الأرغوني ببرشلونة Archive de la corona de Aragon. وقد عملنا جاهدين لاستدراك هذا النقص بقدر ما تيسّر لنا من المادة العلمية.

وسوف نلقي الضوء على هذه الرسائل من خلال نشر النصّ محققاً، ثم دراسته والتعليق عليه.

المجموعة الأولى: وهي أربع رسائل بعث بها ملوك غرناطة(1) إلى ملوك أراغون(2) بين سنتي 721 و738هـ/ 1321 و1337م، وذلك في عهد السلطان أبي الوليد إسماعيل بن فرج بن نصر(3) (ـ 725هـ/ 1324م) وولده السلطان يوسف أبي الحجاج(4) (ـ 755هـ/ 1354م).

نصوص الرسائل

الرسالة الأولى: «بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا ومولانا

---

(1) Granada مدينة في جنوب أسبانيا على رافد الوادي الكبير. سكانها أكثر من 250 ألف نسمة اليوم. كانت عاصمة بني زيري من ملوك الطوائف. ثم عاصمة بني الأحمر حتى استردها الفرنجة. وتعتبر مركزاً حضارياً وسياحياً، وفيها أهم آثار الأندلس وروائعها كقصر الحمراء؛ الروض المعطار 45، بروفنسال 23، الترجمة 29.

(2) Aragon وتعرف بهذا الأسم عند المؤرخين العرب، وكذلك باسم بلاد أرغن وأرغن أو رغونة أو الثغر الأعلى. أنظر: تاريخ الأندلس، ليوسف شباخ، ترجمة محمد عبد الله عنان، مطبعة الخانجي، القاهرة 1377هـ/ 1958، ص 9؛ بروفنسال 27؛ الروض المعطار 27.

(3) هو إسماعيل بن فرج بن إسماعيل بن يوسف بن نصر بن الأحمر، أبو الوليد السلطان الغالب بالله. ولد عام 677هـ/ 1279م وتوفي عام 725هـ/ 1325م. لقّب بأمير المؤمنين. وهو خامس ملوك دولة بني نصر ابن الأحمر في الأندلس. كان والي مالقة وسبتة ثم ثار على ملك غرناطة الضعيف وبويع فيها عام 713هـ. وكانت بينه وبين بعض ملوك الفرنجة معارك طاحنة انتصر فيها. كان حازماً مقداماً كثير الحياء. مات غيلةً بطعنة خنجر في غرناطة؛ قارن عنه: الإحاطة في أخبار غرناطة 1/ 221، النجوم الزاهرة 9/ 250، الدرر الكامنة 1/ 375.

(4) هو يوسف بن إسماعيل بن فرج بن إسماعيل، أبو الحجاج الأنصاري الخزرجي النصري. ولد عام 718هـ/ 1318م وتوفي عام 755هـ/ 1354م. سابع ملوك بني نصر ابن الأحمر في الأندلس. بويع بعد مقتل أخيه محمد وكان شاباً. قام بأعباء الملك وباشر بعض الحروب بنفسه. قاتله الأسبان وثبت لهم مدة. وفي أعوامه الأخيرة نعم بالسلم. مات طعناً وهو قائم يصلي في المسجد الكبير بغرناطة؛ الدرر الكامنة 4/ 450، اللمحة البدرية 89.

محمد نبيّه الكريم، وعلى آله وصحبه وسلّم تسليماً.

الملك المعظّم الشهير، الأرفع، المشكور، الأوفى، الخطير، الكبير، الأَوَدّ، الأخلص، الأصفى دون جيمي[1]، صاحب بلنسية[2] وأراغون وسردانية[3] وقرسقة[4]، وقمّط برشلونة[5]، أعزّه الله بتقواه، ويسّره إلى ما يحبه الربّ جلّ جلاله ويرضاه، شاكر خلوصه وصفائه[6] المبني على ثبوت عهده وصدق وفائه[7]، عثمان بن إدريس بن عبد الله بن عبد الحق[8]. وبعد حمد

(1) هو السلطان دون جايم الثاني ابن الملك جايم الأول. آلت إليه السلطة بعد وفاة أخيه ألفونسو الثالث عام 1291م، واستمر حكمه طويلاً، وكان عهده عهد إصلاح واستقرار. أنظر: نهاية الأندلس، محمد عبد الله عنان، ص 134 ـ 138.

(2) Valencia مدينة كبيرة ومرفأ هام في أسبانيا اليوم، تقع على خليج بلنسية على المتوسط. سكانها أكثر من مليون نسمة اليوم. كانت إحدى عواصم الحضارة الإسلامية في الأندلس، وعاصمة بني عامر من ملوك الطوائف. فيها آثار إسلامية وقوطية. أخذها الفرنجة عام 1238م؛ الروض المعطار 97، نفح الطيب 1/ 175، الترجمة 59، ياقوت، مادة (بلنسية).

(3) Serdegna جزيرة إيطالية في البحر التيراني، يفصلها مضيق عن كورسيكا، سكانها أكثر من مليون ونصف. احتلها العرب عام 710؛ الروض المعطار 314، نزهة المشتاق 180.

(4) جزيرة فرنسية في المتوسط شمالي سردينية. عاصمتها أجاكسيو، غزاها العرب، فيها بعض الآثار، ويقال لها كورسيكا وقرشقة أيضاً؛ الروض المعطار 455، الترجمة 77.

(5) مرفأ في أسبانيا على المتوسط. سكانها أكثر من 4 ملايين نسمة. عاصمة إقليم كتالونيا، وتعتبر مركزاً صناعياً هاماً. فيها آثار ومتاحف غنية. الروض المعطار 86، بروفنسال 42، الترجمة 53، نزهة المشتاق 231.

(6) في الأصل المطبوع: صفاية.

(7) في الأصل المطبوع: وفاية.

(8) هو عثمان بن إدريس أبي العلاء ابن عبد الله بن عبد الحق المريني، أبو سعيد. ولد عام 642هـ/ 1244م وتوفي عام 730هـ/ 1330م، أمير مجاهد بطل، من بني مرين أصحاب الدولة المرينية بالمغرب. أقام أيام السلطان يوسف بن يعقوب بالأندلس موالياً لبني الأحمر. وكانت له مشاهد كثيرة، وتوفي بالحرب، الاستقصا 2/ 46؛ والدرر الكامنة 3/ 50، ونفح الطيب 5/ 101، والوافي بالوفيات 19/ 446.

الله ربّ العالمين، المنزّه عن الصاحبة والولد والشريك والمعين[1]، والصلاة على سيدنا ومولانا محمد سيد الخلق وخاتم النبيين، وعلى جميع أنبياء الله والمرسلين، والرضى عن الصحابة الأكرمين، وعن التابعين. .[2] إلى يوم الدين.

فإني كتبته لك أيها الملك المعظّم من حضرة غرناطة حرسها الله، ولا جديد بيمن الله سبحانه إلاّ ما يتجدّد إنعامه عزّ وجلّ وإحسانه، والحمد لله. وجانبك سجل على الدوائر[3] والأنصار، وواجبك مكمل في كل الأحوال، والثناء على جميل ولائك وصدق وفائك[4] مردّد في كلّ مقام ومقال. وإلى هذا فإن كتابك المرفّع وصل إليَّ مع رسولك سيمون دي خوهه في شأن عقد للصلح بين مولانا السلطان أيّده الله ونصره وبينك. وقد تخلصت العقود على أكمل وجوه الإحسان، وحصل المقصود في تأمين البلاد والعباد، وكفّ الأضرار. وأنا على شكر وُدّك وحفظ عهدك حسبما يوجبه الاعتقاد الخالص وإعلان الأسرار. وقد بلغني ما وجهتَ لي مع رسولك سيمون، وجددت على ذلك شكر ودادك، وعلمت صحة خلوصك واعتقادك؛ وظني فيك أيّها الملك المعظّم أن تفعل ذلك، وغرضي يحقق أن ينقضي ما طالت حياتك هنالك. فوفائي معلوم، وقصدك في المودة مفهوم، ولِله الملك سري لا يساويه واحد من ملوك النصارى شرقاً وغرباً. ولك الوفاء الذي شهد عند جميع الناس بعداً وقرباً. وقد قلت لسيمون في سِرّك كله ما يقرره بين يديك ويلقيه إليك، فصدّق ما يقول، فعنده شرح ما عندي وتفصيله. والله يعزّك بتقواه وييسّرك

(1) يلاحظ هنا أن السلطان في رسالته يؤكّد على وحدانية الله تعالى وتنزّهه عن كل شريك يخلّ بعقيدة التوحيد من أبوّة أو بنوّة، وهو ما يعتقده النصارى في التثليث. ولكأنّ السلطان يحاول بذلك دعوة ملك أراغون المسيحي إلى تطهير عقيدته من مظاهر الشرك ودعوته إلى توحيد الله تعالى.

(2) يبدو أن الناشر قد أسقط بعض الألفاظ، أو أنه يوجد سقط في الأصل المخطوط، حيث لا يظهر من خلال الصورة.

(3) في الأصل المطبوع: الدواير.

(4) في الأصل المطبوع: وفايك.

إلى ما يحبه الله ويرضيك. والسلام يراجع سلامك كثيراً أثيراً. كتب في الثامن عشر لشهر ربيع عام واحد وعشرين وسبعماية».

العنوان:

الملك المعظّم الأجل الأرفع الأوفى المشكور

الشهير الخطير الأرضى الأخلص الأصفى

دون جيمي صاحب بلنسية وأراغون وسردانية

وقرسقة وقمط برشلونة، أعزه الله بتقواه

ويسّره إلى ما يحبه الرّب جلّ جلاله.

* * *

الرسالة الثانية: «بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليماً.

السلطان الأجل، المرفّع، المكرم، المبرور، المشكور، الأوفى، الأخلص، دون جيمي سلطان بلنسية وقمّط برشلونة[1]، وصاحب قرسقة[2]، وصل الله عزته بتقواه وأسعده بطاعة الله ورضاه، مكرّم مملكته، وشاكر ما أظهر من مودته، المحافظ على عهده، ورعى صحبته، الأمير أبو[3] عبد الله محمد[4] بن

---

(1) في الأصل المطبوع: برجلونة.

(2) في الأصل المطبوع: قرصقة، وقد ذكرته الكتب باسم كورسيكا وقرشقة أيضاً.

(3) «أبو» ناقصة من الأصل، وأبو عبد الله كنية الأمير محمد وليس اسمه عبد الله كما أشارت إليه كتب التراجم.

(4) هو محمد بن إسماعيل بن فرج، من بني نصر بن الأحمر، أبو عبد الله. ولد عام 715هـ/ 1315م وتوفي عام 733هـ/ 1333م. سادس ملوك بني الأحمر في الأندلس. حكم بعد مقتل أبيه وهو صغير فعزل ثم قوي فاستردّ العرش، وكان شجاعاً محباً للأدب. قاتل الفرنج ومات غيلة؛ اللمحة البدرية 77، والدرر الكامنة 3/ 390.

أمير المسلمين أبي الوليد إسماعيل بن فرج بن نصر.

أما بعد، فإنا كتبناه إليكم من حمراء[1] غرناطة حرسها الله، وليس بفضل الله سبحانه إلاّ الخير الأكمل، واليسر الأشمل، والحمد لله كثيراً. وجانبكم مبرور، وفضلكم في الصحبة معلوم مشكور، ومحلكم بين ملوك النصرانية المحل المعروف المشهور. وإلى هذا فقد وصل كتابكم المكرم على يدي رسولكم إلينا جوان أنريق، وقد حضر بين يدينا ورفيقه جقمى من قلعة أيوب[2]، وقررا عندنا من محبتكم في صحبتنا، وقصدكم الجميل، في حفظ عهد مولانا الوالد، قدّس الله روحه، ما شكرناه لكم، وعلمنا أنه الذي يليق بمثلكم من الملوك الأوفياء. ووصلنا المكتوب الذي وجّهتم بتجديد الصلح الذي كان بين والدنا وبينكم لخمسة أعوام من كتابته. وقد جددناه نحن على حسبما اقتضاه مكتوبكم. والعقد بذلك يصلكم صحبة هذا. ونحن على أولنا في حفظ عهدكم، والاغتباط لصحبتكم، والوفاء بما عقدناه معكم. وقد وجهنا إليكم صحبة رسولكم أربعة من النصارى من أرضكم، فقصدنا منكم أيها السلطان أن توجهوا إلينا المسلمين الذين أخذتهم أجفانكم في سلوة الدعدع[3]، وتعملوا في ذلك ما يقتضيه وفاؤكم الصادق، ونحن قد أمرونا أن نبحث عما أخذ من أرضكم من النصارى في الصلح، ويعمل في ذلك ما هو الواجب. ومما نعرفكم به أنه في هذه الأثمور[4] عمّر بطرة أغرو[5] من سكان أريولة[6] شطّها في المدوّر[7]،

(1) أي قصر الحمراء الكبير الذي كان مقراً للسلطان.

(2) Calatajub من أعمال سرقسطة عاصمة بني تجيب وبني هود من ملوك الطوائف، ثم عاصمة مملكة أراغون في القرن 12م؛ الروض المعطار 469، بروفنسال 163، الترجمة 195.

(3) لعلها من القرى الصغيرة الواقعة على البحر المتوسط، وكانت تتبع المرية.

(4) هكذا وردت في الأصل.

(5) هكذا ذكر في الأصل ولعله اسم أحد القواد العسكريين الفرنجة.

(6) Orihvela تابعة من أعمال مرسية Murcia جنوبي الأندلس؛ الروض المعطار 67، بروفنسال 34، الترجمة 43.

(7) Almodavar من أعمال قرطبة التي كانت مركز الخلافة الأموية بالأندلس.

وأخذ بطرف البطة إثني عشر شخصاً من أهل المرية[1]، فنريد منكم أيها السلطان أن يعزّ عليكم هذه الحال، وتعملوا فيه ما يعمله سلطان مثلكم، وتوجّهوا إلينا هؤلاء المسلمين، وتأمروا رجالكم بكفّ الضرر عن أرضنا على المعلوم من وفائكم[2] وحفظكم للعهد. والله سبحانه يصل عزتكم بتقواه، وييسّركم لما يرضاه. والسلام يراجع سلامكم كثيراً أثيراً. وكتب في الحادي عشر لجمادى الآخرة عام ستة وعشرين وسبعماية».

العنوان:

السلطان الأجل المرقّع المكرم المبرور

المشكور الأوفى الأخلص دون جقمى

سلطان بلنسية وقمّط برجلونة وصاحب

قرصقة، وصل الله عزته بتقواه وأسعده

بطاعة الله ورضاه.

* * *

الرسالة الثالثة: «بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله على سيدنا ومولانا محمد رسوله الكريم وعلى آله وصحبه وسلّم تسليماً.

السلطان الأجلّ، المرقّع، المكرم، المبرور، المشكور، الأوفى، ملك أراغون وسلطان بلنسية وصاحب سردانية وقرسقة[3] وقمط برشلونة[4]، وصل

(1) Almeria مرفأ في أسبانيا اليوم على البحر المتوسط. كانت مدينة بالأندلس عامرة. سكانها أكثر من 25 ألف نسمة، كما كانت عاصمة بني صمادح من ملوك الطوائف؛ الروض المعطار 537، بروفنسال 183، الترجمة 221.

(2) في الأصل المطبوع: وفايكم.

(3) في الأصل المطبوع: قرصقة.

(4) في الأصل المطبوع: برجلونة.

الله عزته بتقواه، ويسّره لما يحبه الله ويرضاه، مكرم مملكته، وشاكر مودته، المثني على صحبته، البربجانية، العارف بمقاصده في الملوك الأوفياء ومذاهبه. من عبد الله يوسف ابن أمير المسلمين أبي الوليد إسماعيل بن فرج بن نصر.

أما بعد، فإنا كتبنا إليكم من حمراء غرناطة حرسها الله، وليس بفضل الله سبحانه إلاّ الخير الأكمل، واليسر الأشمل، والحمد لله. وجانبكم مبرور، ومذهبكم في الوفاء مشكور، ومنصبكم في الملوك معلوم مشهور. وإلى هذا فقد وصل كتابكم المبرور في شأن الأشخاص الذين باعهم الجنويون بالمرية، وغيرهم من أهل أرضكم. واعلموا أننا لو عرفنا أنهم من أهل أرضكم ما سمح في بيعهم ولوجّهناهم إليكم على ما يوجبه الوفاء بالعهد. فإننا ما عندنا مثل الوفاء بما عاهدناكم عليه، ولكن[1] عند وصول كتابكم، وجّهنا التفسير بأسمائهم[2] إلى المرية، وأمرنا أن يبحث عنهم ويسرحوا من أيدي من هم عندهم. ونحن نعمل في ذلك ما يوجبه الوفاء وما يقتضيه اعتقادنا في صحبتكم بحول الله. فاعلموا ذلك، والله سبحانه يصل عزتكم بتقواه، ويسعدكم بطاعته ورضاه. والسلام يراجع سلامكم كثيراً أثيراً. وكتب في شهر جمادى الآخرة عام خمسة وثلاثين وسبعماية».

العنوان:

السلطان الأجل المرفّع المكرم المبرور

المشكور الأوفى الأخلص دون الهنشة

ملك أراغون وسلطان بلنسية وصاحب

سردانية وقرصقة وقمط برجلونة، وصل

الله عزته بتقواه.

الرسالة الرابعة: «بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله على سيدنا ومولانا

(1) في الأصل المطبوع: لاكن.
(2) في الأصل المطبوع: بأسمايهم.

محمد رسوله الكريم وعلى آله وصحبه وسلّم.

السلطان الأجل، المرفّع، المكرم، المبرور، المشكور، الأوفى، الأخلص، دون بطره[1] ملك أراغون وسلطان بلنسية وصاحب سردانية، وقمط برشلونة[2]، وصل الله عزته بتقواه، وأسعده بطاعة الله ورضاه، مكرم جانبه، وشاكر مقاصده في الوفاء ومذاهبه، حافظ عهده النزيه، العارف بمحله في الملوك منصبه.

الأمير عبد الله بن يوسف بن أمير المسلمين أبي الوليد إسماعيل بن فرج بن نصر. أما بعد، فإنا كتبناه إليكم من حمراء غرناطة حرسها الله، وليس بفضل الله سبحانه إلاّ الخير الأكمل واليسر الأشمل، والحمد لله كثيراً، وعن الحفظ لعهدكم والثناء على مذهبكم في الوفاء وقصدكم، والعلم بمنصبكم في ملوك النصرانية ومجدكم. وإلى هذا فقد وصلنا كتابكم جواباً عما كتبناه إليكم في شأن الضرر الذي لحق بلادنا من أرضكم. تذكرون أن ذلك الضرر الأعظم عندكم، وحاشا لله أن نعتقد فيكم إلاّ الوفاء الذي يليق بمملكتكم وسلفكم. فمثلكم من الملوك الكبار لا يُعتقد فيه إلاّ الوفاء والصدق؛ وما ذلك الضرر لا يليق بأهل الأرض، وأكثره من الناس الخارجين عن طاعتكم من لقنت[3] والمدوّر وأريولة، والأرض التي لنظر بطره شارقة. ومع ذلك فإنه ضرر كبير، ومنه ما هو من البلاد التي تحت طاعتكم. ففي هذه الأيام أضرّ بهذه السواحل شطي، وحمل من المسلمين جملة حتى أحد، وأقرّ ناسه أنه عمّر ببلنسية. فالقصد منكم أن تنظروا في هذه الحال بما هو المعلوم من وفائكم[4] وغيرتكم على عهدكم، حتى تجبروا ما أخذ من المسلمين وأموالهم، وتكفّوا

---

(1) هو الملك بيدرو الرابع ملك أراغون الذي خلف والده ألفونسو الرابع على عرش أسبانيا عام 1336م. وكان قوياً ذا هيبة وامتد حكمه حتى عام 1387م بعدما اتسعت رقعة دولته.

(2) في الأصل المطبوع: برجلونة.

(3) Alicante مرفأ أسباني على البحر المتوسط. سكانها أكثر من ربع مليون نسمة. فيها بعض الصناعات؛ الروض المعطار 511، بروفنسال 170، الترجمة 205.

(4) في الأصل المطبوع: وفايكم.

الأيدي العادية. وعرِّفونا بما عندكم في قصبة تلك البلاد التي خرجت عن طاعتكم لنعلم مذهبكم في ذلك ونبني عليه. وعرفتم بأنكم قد كتبتم إلى منورقة[1]، ليوصل إليكم منها المفسدون الذين خرجوا على عهدكم وأضرّوا بالمسلمين في قصبتهم للواجب. وذلك هو الذي يليق بكم ونشكركم عليه. ووقفنا في كتابكم على فصل طلبتم منا فيه أن نعرّفكم بمذهبنا في الصلح، فإنكم صعب علينا ما تضمنه كتابنا من أنه لا صبر على هذا الضرّ، فاعلموا أن قصدنا بما كتبناه إليكم ما هو إلاّ أنه إن لم تنصفوا فيسفرَنّ في ذلك الضرر. وأما ما عقدنا من الصلح فنحن نوفي به على حسبما اشترطناه ما وفيتم لنا أيها السلطان. فكونوا من ذلك على يقين. والله سبحانه يصل عزتكم بتقواه، ويسعدكم بطاعته ورضاه. والسلام يراجع سلامكم. وكتب في يوم الخميس الثالث والعشرين من محرّم مفتتح عام ثمانية وثلاثين وسبعماية».

العنوان:

السلطان الأجل المرفّع المكرم
المبرور الأوفى المشكور الأوفى
الأخلص دون بطره ملك أراغون
وسلطان بلنسية وصاحب سردانية
وقمط برجلونة وصل الله عزته بتقواه
وأسعده بطاعة الله ورضاه يمنه وفضله.

* * *

التحليل والمضمون: تعطينا هذه الرسائل صورة عن طبيعة العلاقات التي كانت قائمة آنذاك بين ملوك المسلمين في غرناطة وملوك الفرنجة في أراغون. فالمملكتان الإسلامية والمسيحية متجاورتان، ولم يكن يفصل بينهما سوى

(1) Menorca إحدى جزر البليار وتتبع أسبانيا. مساحتها 668 كلم وسكانها حوالي 70 ألف نسمة. عاصمتها مدينة ماهون، وفيها بعض الآثار؛ الروض المعطار 549، بروفنسال 185، الترجمة 224.

شريط ضيق وقصير من الأرض ليس وراءه مدن أو معاقل إلا مدينة لورقة[1] الحصينة ومثلث مرسية ولقنت وأوريولة، ولم تكن مملكة أراغون تطمع بأرض غرناطة في ذلك الحين بعدما استولت على معظم القواعد الأساسية الأندلسية شرقاً وجنوباً، بل كانت تنظر إلى جارتها مملكة قشتالة الكبيرة القوية التي تحدّ مملكة غرناطة شمالاً وغرباً على حدود طويلة معها.

ولقد اتسمت هذه العلاقات بالمهادنة والسلام، ولم تكن تكدرها سوى بعض الأحداث الصغيرة التي كان يقوم بها بعض الخارجين على الحكم، أو بعض المرتزقة، مما يستدعي إرسال رسول حامل كتاب الملك إلى نظيره. وقد ساعدت هذه الرسائل المتبادلة على إقامة حركة نشطة في التجارة وغيرها، وجعلت الناس يتنقلون بحرية وأمان، حيث العهود محفوظة، والوفاء قائم، وإنصاف المظلوم محقق.

وهذه الرسائل إما أنها جواب على رسالة من ملك أراغون أرسل بها لملوك المسلمين طلباً للصلح أو تجديد الصلح حين يتغيّر شخص الحاكم المسلم، كما هو حال الرسائل الأولى والثانية والثالثة، فقد جاءت رداً على رسائل ملك أراغون دون جيمي الثاني، وفيها يطلب أمير المسلمين الالتزام بالوفاء والصدق والإخلاص في المعاملة وأن تكون العلاقات قائمة على هذا الأساس بحيث يرفع الحيف والضرر عن بلاد المسلمين. وكلما ألمّت بالمسلمين مصيبة أو خطر سارع الأمير المسلم لتنبيه ملك أراغون إلى عواقب وخطورة هذا التصرف الذي قد يؤزّم العلاقات مما ينتج عنها نتائج سيئة، وهو ما نراه في الرسالة الرابعة مع ما فيها من حدة النبرة والتهديد المبطن في آخرها، حيث نرى من خلال ألفاظها أن ملك أراغون استفسر في رسالته لأمير المسلمين عن معنى عباراته وماذا يقصد منها. وقد هدّأ أمير المسلمين من روع ملك أراغون وطيّب خاطره

(1) Lorca مدينة أندلسية في جنوب أسبانيا اليوم إلى جنوب غربي مرسية. سكانها حوالي 100 ألف نسمة فيها حصن كبير من القرن العاشر. الروض المعطار 512، بروفنسال 171، الترجمة 205.

بأنه لا يزال على العهد والوفاء لما اصطلحا عليه.

والملاحظ أيضاً في أسلوب هذه الرسائل لغة المديح والثناء والتبجيل وذلك من خلال الألقاب والأوصاف التي كان الملوك يتبادلونها (الملك المعظّم..) بحيث كانت تتكرر في جميع الرسائل وتذكر في النهاية أيضاً على صفحة العنوان. وهذه عادة كان يكنّها الملوك بعضهم لبعض ويقدّسونها. كذلك نلمح التأثير الديني في صياغة الرسائل وذلك من خلال البدء بالبسملة والصلاة على النبي ثم حمد الله تعالى وشكره، وإنهائها بالدعاء له بالتقوى والتيسير.

فلغة الكتابة الدبلوماسية آنذاك لغة سهلة بسيطة لا تعقيد فيها ولا إبهام، اللهم إلاّ من بعض الجمل الركيكة، وهذا يدلّ على أن اللغة العربية في ذلك الوقت بدأت تنحسر لقلة اهتمام الملوك والأمراء بالناحية الأدبية، نتيجة للمتغيرات المتلاحقة بسبب كثرة الحروب والفتن وبداية استرداد الفرنجة للأندلس من أيدي المسلمين، مما جعل غالبية أمراء المسلمين ينصرفون للحرب دونما عناية بالأدب والشعر والخطابة، كما كانت عليه الحال أيام الازدهار والرخاء اللذين عرفتهما الأندلس لقرون عدة.

* * *

المجموعة الثانية: وهي أربع وثائق دبلوماسية من أمراء المغرب الأوسط[1] إلى الأمبراطور شارلكان[2] في أوائل القرن السادس عشر وتحديداً بين سنتي 939 و949هـ/ 1532 ـ 1543م، عثر عليها الأستاذ محمد عبد الله عنان في دار المحفوظات الأسبانية العامة في سيمانقا Simancas.

---

(1) يقصد بالمغرب الأوسط المنطقة الممتدة من تونس إلى شرق الجزائر.

(2) هو شارل الخامس Charles Quint (1500 ـ 1558م). ملك أسبانيا عام 1516م وامبراطور الغرب 1519 ـ 1556. حارب الأتراك، ودخل في نزاع طويل مع فرانسوا الأول وأسره. اعتزل في دير بوست؛ الموسوعة العربية الميسّرة 1064 ـ 1065.

نصوص الرسائل (الوثائق)

الوثيقة الأولى[1]: «الحمد لله وحده. هذا ما تعاقد عليه السلطان الأجلّ أمير المؤمنين أبو[2] عبد الله محمد الحسن[3] سلطان مدينة تونس نصره الله، والسلطان الكبير، والعلم الشهير، دون كارلوص إنبلادور رومه، وسلطان أسبانية وداليون ودلاكون ومن الجزيرتين. من بعد عقد سبق بينهما في سادس يوم من أغشت[4] الشهر المذكور في هذا إنهما معاً باقيان على العقد المذكور. ووجّه الإنبلادور المذكور بعض أغربة من عمارته التي كانت بتونس لبلد بونة[5]، بعد أن بلغه أن فيها تُرْكٌ وخير الدين الملقّب ببربروخا[6] وبعض قراصين البحر. فلما بلغت عمارة السيد الإنبلادور المذكور فرَّ جميع من كان ببلدة بونة من أهل البلد والترك، وصار البلد المذكور في حوزة من وجه لها السلطان الإنبلادور المذكور، على ما سبق بين السلطانين المذكورين من العقد المذكور قبل هذا، صار البلد المذكور على ذمة الإنبلادور المذكور وتحت عمالته ولموارثه، وإنه قادر على ملكها، وتكون تحت إيالته[7]. وبعد ذلك كان من فضل الإنبلادور المذكور، وتجديد محبته في السلطان أبي عبد الله محمد

(1) رقم الوثيقة P.R. 11-105 سيمانقا.

(2) في الأصل المطبوع: أبي.

(3) هو محمد بن الحسن بن محمد بن محمد المسعود الحفصي. توفي حوالي 990هـ/ 1582م. آخر ملوك الدولة الحفصية بتونس. كاتب الأسبان واستعان بشارلكان، حيث دخلوا تونس وأذاقوا أهلها الويلات. توفي بالسجن في العاصمة العثمانية بعدما احتلها جيش سنان باشا وطرد منها الأسبان؛ الأعلام 6/ 89، الخلاصة النقية 88، خلاصة تاريخ تونس 129.

(4) يعني شهر أغسطس (آب).

(5) بونة هي مدينة عنابة الحديثة في شرق الجزائر، مرفأ هام، سكانها حوالي 350 ألف نسمة. مركز ولاية. فيها آثار رومانية. الروض المعطار 115، الإستبصار 127، البكري 54.

(6) هو خير الدين بربروسا ويقال بربروس، بحّار تركي الأصل. أسّس مع أخيه عروج دولةً في الجزائر في القرن السادس عشر. قاتل الغزاة الأوروبيين، واتُّهم بالقرصنة. توفي بأستانبول عام 1546م؛ خلاصة تاريخ تونس 124 ـ 130.

(7) أي تحت سلطته وسيادته أو رعايته.

الحسن المذكور، كما سبق بينهما في تونس وردادها له من يد بربروخا المذكور، وهو راضٍ ومبتهج بأنه يتملك قصبة بونة المذكورة، وما يرجع إليها من داخلها وخارجها، وجهتها ومنافعها، له ولموارثه من بعده، ويخلى البلد المذكور السلطان أبو[1] عبد الله محمد الحسن المذكور بمالها من داخل وخارج ووطن، وجميع مالها من المنافع البرية والبحرية، بشرط ملازم أن مولانا أبا[2] عبد الله محمد الحسن المذكور وورثته من بعده يلتزمون[3] ويكونون ملتزمين أنهم يعطون ويقدمون[4] للسيد الإنبلادور المذكور ولموارثه من بعده من سلاطين أسبانية، لطول الأبد، ثمانية آلاف دينار في كل عام من وطن بونة ومغرمها ومنافعها وما يقبض منها، معونة لما يحتاج إليه الجيش الذي يكون بالقصبة المذكورة لحصن البلد المذكورة وعانةً له. ولا تكون الملتزمة المذكورة إلا على ما يقبض من البلد المذكور من المنافع البرية والبحرية ووطنها وما يرجع إليها. وإن لم[5] يتحصّل بيده شيء من البلد المذكورة أو مما ينسب إليها فلا يلزمه من ذلك شيء. وجميع ما تجبونه من المجبا غير الثمانية الألف دينار المذكورة تكون للسلطان أبي عبد الله محمد الحسن المذكور ولورثته من بعده. وأنه هو وورثته رضوان، لا يمنعون[6] مَنْ بالقصبة المذكورة من الماء حيث ما كان، وأنّ كل ما يحتاجون[7] من الزوادة المذكورة وغيرها يشترونه[8] من البلد المذكور كيف المسلمون[9]، ويوصلونه[10] على الأمان للقصبة

(1) في الأصل المطبوع: أبي.

(2) في الأصل المطبوع: أبي.

(3) في الأصل المطبوع: يلتزموا.

(4) في الأصل المطبوع: يعطوا ويقدموا.

(5) في الأصل المطبوع: وإلم.

(6) في الأصل المطبوع: لا يمنعوا.

(7) في الأصل المطبوع: يحتاجوا.

(8) في الأصل المطبوع: يشتروه.

(9) أي كالمسلمين سواء بسواء.

(10) في الأصل المطبوع: ويوصلوه.

المذكورة بلا غرم ولا زيادة كيف المسلمون. وجميع ما ذكر في الكتاب المذكور لا يزيد في الآخر ولا ينقص إلاّ كل منهما يبقى على حاله، ويُهاد أجره الآخر زهاداً من غير نقص ولا زيادة. وأن مولانا أبا[1] عبد الله محمد الحسن المذكور رضي بجميع ما ذكر، وأنه هو وموارثه التزموا إعطاء الثمانية الألف دينار المذكورة للسيد الإنبلادور المذكور وموارثه سلاطين أسبانية أو من يكون قائداً[2] وقبطاناً نائباً عنه بالقصبة المذكورة على ما سبق في العقد المذكور تحت أمر الإنبلادور المذكور من أول ما يقبض من البلد المذكور من مجباها، وكيف يقبض يدفع. وهذا الالتزام المذكور يكون من عام ألف وخمسماية وستة وثلاثين من مولد المسيح الموافق لعام ثلاثة وأربعين وتسعماية من الهجرة، على أن بعد كل أربعة أشهر يدفع ثلث العون المذكور، وآخر العام يكمل كمال العون المذكور. وبتصحيح العون المذكور، يلتزم مولانا أبو[3] عبد الله محمد الحسن المذكور هو وموارثه وماله ومالهم الذي معه اليوم أو ما يكسبه معاً، يستقبل تصحيح الثمانية الألف دينار المذكورة التي تعيّنت للسلطان الإنبلادور المذكور هو وموارثه وهو راضٍ ومبتهج. وإن لم يوف[4] بالشرط المذكور يقبض النائب[5] بالقصبة المذكورة، العون المذكور من ربع البلد المذكور ومجباها، الذي هو لنظر المولى الحسن المذكور من أصحّ الوجوه وأيسرها من البلد المذكورة وما يرجع إليها. وإن لم يوف[6] بما ذكر، يعمل السيد الإنبلادور المذكور وموارثه من بعده ما تطيب عليه خواطرهم في البلد المذكورة، وما يرجع إليها. وإذا كمل ذلك إليها معاً أن يكون المسلمون والنصارى تحت أمان وصحبة وجودة وترتيب صادق، وأمن لكل منهما لكي يعمر البلد المذكور ويكونوا فيها آمنين. وأمر السيد الإنبلادور المذكور

(1) في الأصل المطبوع: أبي.
(2) في الأصل المطبوع: قايداً.
(3) في الأصل المطبوع: أبي.
(4) في الأصل المطبوع: يوفا.
(5) في الأصل المطبوع: النايب.
(6) في الأصل المطبوع: وألم يوفا.

قائد[1] القصبة المذكورة وما تحت يده من العسكر أن لا يعرضوا لساكني[2] البلد المذكورة بشيء. وفي تصحيح ذلك كتب كل منهما خطه هنا بالموافقة على ذلك بتاريخ ثالث عشر من أغشت عام ألف وخمسماية وخمسة وثلاثين من مولد المسيح الموافق لثاني عشر صفر الخير عام اثنين وأربعين وتسعماية».

توقيع	توقيع
أبو عبد الله محمد الحسن	Carlos

* * *

الوثيقة الثانية[3]: «الحمد لله وحده. من عبد الله، المتوكل عليه، المفوّض في جميع أموره كلها إليه، المعتمد على فضل الله وكرمه في السرّ والعلن، أميرنا ومولانا، أمير المؤمنين أبي عبد الله محمد الحسن سلطان تونس، نصره الله، إلى السلطان الكبير، العلم الشهير الخطير الأثير، الهمام الباسل، أعلا ملوك النصرانية قدراً، وأجلّهم فخراً، السلطان دون كارلوس، الإنبلادور، أكرمه الله تعالى.

لعلمكم أنا على ما بيننا من خالص الوداد وجميل الاعتقاد، لا يبدله الدهر، ولا يغيره إلى يوم الثناد[4]. وإنا سائلون[5] عن أحوالكم، مشتاقون إلى ما يرد إلينا من أخباركم. ومما أعلمكم أن صاحب قصبة بونة بقي يوجّه لنا كتباً[6] بعد كتب، إلى أن وجهنا له قائداً[7] لبلد بونة، ثم أخذ القائد في الثنية أخرى المفاسيد

---

(1) في الأصل المطبوع: قايد.
(2) في الأصل المطبوع: ساكنين.
(3) رقم الوثيقة P.R. 11-204 سيمانقا.
(4) في الأصل المطبوع: التناة.
(5) في الأصل المطبوع: سايلون.
(6) في الأصل المطبوع: كتب.
(7) في الأصل المطبوع: قايد.

العلماء[1] على الترك، وقالوا هذا ماشي نصرة النصارى[2]، ومنع القائد، ومنع معه بعضاً[3] من الجيش وصلوا إلى بونة وقاموا بها مدة يسيرة. ثم إن صاحب القصبة طلبه فيما وقع الوفق به مع سيادتكم، وهو الأخذ والعطاء وهو أعرف بحاله، ونحن ما فعلنا إلاّ ما أمرتم به، وما جاء في بالكم، والذي بيننا وبينكم من المواثيق والعهود[4] لم نزل عليها، ولا يبدل الدهر بيننا وبينكم بشيء إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. فنرغب من مقامكم أن تبعث وتوصية لأنه أحاطت[5] به هناك مفسدون[6] وسمع كلامهم. ونحن منكم ومسمَّوْن[7] عليكم. وكما أنتم عاملتمونا بالسيادة والفضل، نود أن أصحابكم لا يعاملونا إلاّ كما عاملتمونا به. فإن الذي عاملتمونا به من الفضل لا نستطيع أن نرد كفاه، والبلاد بلادكم، ونحن نواب عنكم، ولا يحول بيننا وبينكم شيء. والله المسؤول أن يديم علينا وعليكم نعمة العافية وهو حسبنا ونعم الوكيل. وكتب بقاني أوائل[8] شهر الحجة الحرام مكمل شهور عام اثنين وأربعين وتسعماية، عرفنا الله تعالى خيره».

توقيع

أبو عبد الله محمد الحسن

العنوان:

«إلى السلطان الكبير، العلم الشهير الخطير، الأثير الهمام الباسل، أعلا

(1) أي أنه أوصى القائد بألاّ يصغي لكلام العلماء ومفاسدهم.

(2) أي أن هذا القائد لا يعني شيئاً فهو منتصر بالنصارى.

(3) في الأصل المطبوع: بعض.

(4) في الأصل المطبوع: العواهد.

(5) في الأصل المطبوع: لاين حاطت.

(6) في الأصل المطبوع: مفاسيد.

(7) في الأصل المطبوع: مسميون.

(8) في الأصل المطبوع: أوائل.

ملوك النصرانية قدراً وأجلهم فخراً، السلطان دون كارلوص الإنبلادور، أكرمه الله تعالى وأبقاه».

الوثيقة الثالثة[1]: «الحمد لله تعالى حمداً كثيراً يتجدّد ويتوالى، ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم. الحضرة التي جلّ في الأقدار قدرها، واشتهر في الفضائل[2] والمفاخر فضلها وفخرها، حضرة السلطانة الجليلة الفاضلة الكاملة الشهيرة الخطيرة، الحسيبة، الأصيلة، الأنبرطريس دونيا إيزابيل[3] أسعدها الله بتقواه، ووفقها لما يحبه ويرضاه.

كتبناه إليكم من حضرتنا تلمسان[4] حرسها الله، ونحن نحمد الله الذي لا شيء كمثله، ونشكره على جميع إحسانه وفضله، ونسأله اليمن والتوفيق في شأننا كله. وعندنا لجانبكم المرفّع كرامة نستوفيها، ومبرّة لا شكّ فيها. وعلمنا بمجدكم الشهير وقدركم الخطير يستدعي الزيادة من ذلك ويقتضيها، وإلى هذا فموجب كتبنا إليكم هو إعلامنا وإياكم بما نحن عليه من الوفاء القديم، والتمادي من الأسباب المرعية على المنهج القويم. وقد وصلنا كتابكم المعظم وخطابكم المكرم، صحبة خديمكم الفارس المحترم لويس هرندس، وعرفنا منه جميع ما ذكرتم، واستوفينا ما شرحتم، فقابلنا تعريفكم بالشكر الجزيل، وأثنينا على مقامكم الثناء الجميل، عملاً على ما ثبت لدينا من ودّكم وتقرّر، وتردد وتكرّر. وإننا الآن وجهنا إليكم من يجدّد العهد بهذا الغرض، ويقوم منه بالواجب المفترض، ويقرّر لديكم معتقدنا من صدق الوداد، وخالص الاعتقاد،

---

(1) رقم الوثيقة P.R. 11-205 سيمانقا.

(2) في الأصل المطبوع: الفضايل.

(3) ملكة أسبانيا وزوجة الأمبراطور شارلكان، كان لها نفوذ واسع وسلطة قوية. الموسوعة العربية الميسّرة 284، 1064، وانظر أيضاً: Larousse (لاروس)، 4/ 113 ـ 114.

(4) مدينة جزائرية أمام جبال تلمسان. عاصمة ولاية اليوم وسكانها أكثر من 125 ألف نسمة. ازدهرت أيام المرابطين وكانت مركزاً للعلوم وسوقاً تجارية. كانت عاصمة بني عبد الواد في القرن 13 ـ 16م. فيها آثار وصناعات حرفية؛ الروض المعطار 135، الاستبصار 176، البكري 76.

وهو أعز قوادنا ببابنا الكريم، والمعتمد منا بمزيد التفضيل والتقديم، الأصيل المجد في ذوي الحسب الصميم، القائد[1] المرفع المحترم، الثقة الأمين على أسرارنا في البداء والمختتم، ابن عبد الله ابن وزير دولتنا وبلادنا، ورئيس حماتنا وأنجادنا، الشيخ الوزير محمد بن أبي غانم حفظ الله رتبته، وحرس وجهته، ومعه خديمكم لويس هرندس أكرمه الله، فوجهناه إليكم ليطالعكم بعيون الأخبار، وجميع المتزايدات بهذه الأقطار، ولتلقوا إليه ما ينفذ به أمركم من جلب المصالح، وما يعود علينا وعليكم نفعه من النظر السديد والرأي الناجح، فإن نيتنا في ودّكم ما زالت، وأغراضنا جارية على ما يليق بنا وبكم ما تبدلت ولا حالت، ولا تلتفتوا لما كنا موَّهنا به في العام السالف من تقديم من قدمناه بوطن أغيال، أو ما خيلنا من تلك الأحوال. فمقامكم أوسع فضلاً، وأرجح عقلاً من أن يظن أن ذلك كان منا عن حقيقة، أو أنا ارتضينا سلوك تلك الطريقة، بل في صحيح علمكم ما هو حالنا عليه من نكاية صاحب الجزائر، وما هو يرومه من تشغيبنا في الباطن والظاهر، ففعلنا ذلك طمعاً في مهادنة، وحيلة لجلب محاسنة. ولما أعيانا أمره، واشتد تنكيره وضره، أظهرنا له ما كنا نخفيه من عداوته، وقابلناه بما يليق بفساد نيته وخبث سريرته. وقد توفر الآن عزمنا في إعمال الحركة عليه، والتوجيه بكل وجه يمكن إليه. فجميع العرب والقبائل على حربه متفقون، وإلى تضييقه وحصاره شارعون، وغرضنا منكم أن تبادروا بتوجيه العمارة في الحين والوقت بالجد والعزم، وتجتهدوا في ذلك غاية الاجتهاد والأخذ بالحزم، وتكونوا عليه براً وبحراً يداً واحدة، وفئة مساعدة، وتجاوبونا مع الرسولين المذكورين بما يظهر لكم، وما يقتضيه ذلك في نظركم وفعلكم. هذا ما عندنا عرفناكم به شافياً، ولتكميل المقاصد كافياً إن شاء الله. وكتب عن أمر عبد الله المتوكل على الله أمير المسلمين عبد الله ابن مولانا أمير المسلمين أبي عبد الله أيده الله ونصره في ثامن عشر جمادى الأخرى عام تسعة وثلاثين وتسعماية».

العنوان في لوحة خاصة:

---

(1) في الأصل المطبوع: القايد.

«الحضرة التي جلّ في الأقدار قدرها، واشتهر بالفضايل والمفاخر فضلها وفخرها، حضرة السلطانة الجليلة المرفعة الأصيلة، الفاضلة الكاملة الشهيرة الخطيرة، المكرّمة، الأنبرطريس دونيا إيزابيل، أسعدها الله بتقواه، ووفقها لما يرضاه».

* * *

الوثيقة الرابعة[1]: «بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله. الحمد لله الذي جعل الخلافة عصمة للأنام، وحفظاً لبقاء النظام، وركناً وثيقاً على الدوام، وملجأ منيعاً لنفوذ حكم الحكام. قل اللّهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء، وتنزع الملك ممن تشاء، وتعزّ من تشاء، وتذلّ من تشاء، بيدك الخير، إنك على كل شيء قدير. أما بعد هذه المقدمة الحميدة المقاصد، المشتملة على السّر في حكمة الباري والفوائد[2]، بث ومكتوب وثيق كريم، وخطاب واضح جسيم، ورسالة خصّ بها الملك الإمام، السلطان الفاضل الهمام، المرتضى الإيالة الأنام، البطل الشمام، الباسل الضرغام، صاحب الشهامة والإقدام، والضرب بالأسنة والحسام، الأظهر، الأوحد، العماد، الأشهر، الكهف، الملك الأمضى، السامي، الشجاع، الحامي، البطل، الكافل، الأحفل، تاج الملوك الكبرا، وفخر السلاطين الأمرا، الأمجد، الأنجد، المعلوم بالجلالة والعفاف، المعدود في فضلاء الملوك والأشراف، ملك البرين، وحائز[3] حكم البحرين، سيد ملوك الزمان، وناشر لواء الفضل والإحسان، السلطان الشهير، الحائز[4] للفضل الكبير، الأظهر، الأكبر، الأمضى، الأرضى، الأحضى، الأسنى، الأسمى، الأحمى، الألمع، الأمنع، ذو البأس المشهور، الملك أنبرضور[5]. فإنا كتبنا إليكم من حصننا المصون،

(1) الوثيقة رقم... P.R سيمانقا. ولم يذكر لها رقم.

(2) في الأصل المطبوع: الفوايد.

(3) في الأصل المطبوع: حايز.

(4) في الأصل المطبوع: الحايز.

(5) يعني الأمبراطور.

وملجئنا المنصور المشهور، عند القريب والبعيد، والشائع[1] عند الأحرار والعبيد، كوكو[2]، عن إذن ملكه القائم[3] بجميع شؤونها، سيد زواوة[4] وسلطانها، وأميرها وقاهرها، أبي عبد الله محمد بن محمد القاضي[5]، أيده الله. وإلى هذا فإننا على ما تعلم من الجد والإهتمام فيما يجمع كلمتنا معكم منذ أعوام، وما غفلنا عن المكالمة مع خديمكم قبطان بجاية[6]، ولا نشك أنه خفى عنكم جميع ذلك. فلما أن رأينا أن ذلك غير كافٍ، وجّهنا إليكم بأعز الناس عندنا، وأشرفهم لدينا، الذي هو ولدنا، وضوء حدقتنا، ابن أخينا السيد بي عمر، ليقوم مقامنا، وتتحققوا[7] منه ما عندنا، وليزول الإشكال، وينتفي اللبس، وإنه مهما ورد عليكم، فلئن تبادرون إلى ما طلب منكم بنهار، وإن ورد عليكم بنهار فكذلك. فإذا بكم توانيتم في الأمور، وتقاعستم في الأشياء، وليس هذا من طبعكم، ولا مما نتعاهده من سيرتكم. وإنما المعلوم منكم، والمعهود من طرقكم مع من سلف من الملوك الحالين ببالكم، المبادرة من حينكم، والإجابة إلى ما يطلبونه منكم، مع أنهم لم يوجهوا إليكم مثل من وجهته إليكم، لأنهم يوجهون إليكم الأصحب، ونحن وجّهنا أولادنا إلى مقامكم الرفيع، وحلوا ببالكم المنيع. وهذه مدة

---

(1) في الأصل المطبوع: الشايع.

(2) كوكو مدينة مشهورة في البلاد السودانية، تقع على ضفة نهر، وملكها قائم بنفسها. كانت حصناً منيعاً؛ الروض المعطار 502، بسط الأرض 26، صبح الأعشى 5/ 285، ابن الوردي 35.

(3) في الأصل المطبوع: القايم.

(4) قبيلة أفريقية كانت تسكن الصحراء قرب جبل وانشريس، ولها صلات قوية مع قبائل الطوارق الصحراوية. الروض المعطار 600، البكري 89.

(5) هو محمد بن محمد الشيخ ابن أبي زكريا الوطاسي المعروف بأبي عبد الله البرتقالي. توفي بعد العام 932هـ/ 1925م. ثاني ملوك الدولة الوطاسية بفاس، وفي أيامه ظهرت الدولة السعدية ببلاد السوس ثم بمراكش. الأعلام 7/ 56، الاستقصا 2/ 170.

(6) هي اليوم مدينة في الجزائر بولاية سطيف على البحر المتوسط. سكانها أكثر من 100 ألف نسمة. مرفأ نفطي، فيها تمر أنابيب حاسي مسعود النفطية. كانت عاصمة بني حماد في القرن الحادي عشر. الروض المعطار 80، الاستبصار 128.

(7) في الأصل المطبوع: وتتحققون.

طويلة ننتظر قدومكم معه، أقدمكم الله في ساعة خير. ولا خفي عنكم ما وقع بيننا وبين عدونا في الصيف من القتال مدة تزيد عن شهرين، وظنّنا ورودكم إلى الجزائر مع غيبته، وتنقطع مادته، وتريحون الناس منه، ولم يرد الله ذلك. وهو الآن يطلب صلحنا وأبينا. والقتال كل وقت بيننا وبينه. وعليكم بالجد والعزم، والنهوض والحزم، والقدوم بأنفسكم مع ولدنا الذي عندكم، وليكن ذلك في شهر يناير، إلاّ إذا تعذّر عليكم ذلك، ولم يساعدكم الزمان إلى ما طلبنا، فوجهوا خمسين غراباً في هذا الوقت المذكور، ليقع بها بعض التضييق على العدو، وحتى يتيسّر عليكم الحال. ولو كان السّرّ في وجودكم لكن في هذا كفاية في الوقت. وبالجملة، لما أن شاع عندنا وعند غيرنا، علوّ شأنكم وكبر همتكم، وإيفاء عهدكم، وتكميلكم المرغوب لمن قصدكم، فبادرنا إلى الحلول ببابكم. فما علينا فعلناه، ولم يبق إلاّ ما عندكم. فاعملوا بمقتضى ذلك، ولا يسعكم التخلف عنه طبعاً، مع ما نعلمه من سيرتكم، وكتابكم الذي وجّهتم إلينا صحبة صاحب سيدي عمر تأملناه وفهمنا منه ما عندكم، وسرَّنا غاية السرور، مع ما أثنى عليكم صاحبنا من فعل الخير مع ولدنا، وشكرنا فعلكم. فجزاكم الله خيراً، إن ذلك المعلوم منكم. واعلم أن جميع ما تلفظ به معكم، ووقع العقد عليه بينكم وبين ولدنا قبلته، ولا نقصّر معكم في جميع ذلك، جلّ أو قلّ. وعليكم بالمسارعة إلى ما طلبناه منكم. وبتاريخ شهر دجانبر[1] عام تسع وأربعين وتسعماية والسلام التام عليكم والرحمة والبركة».

❋ ❋ ❋

التحليل والمضمون: بعد سقوط غرناطة بيد الأسبان عام 1492م، وما نتج عنه من أعمال وحشية قامت بها السلطات الملكية التي تعاقبت على حكم أسبانيا، اتجهت الرغبة لديهم نحو الشمال الأفريقي في محاولة لزرع الرعب والذعر في صفوف المسلمين، وكأنها محاولة لردّ الاعتبار بعدما رزحوا تحت حكم المسلمين فترة طويلة. لذا بدأت أسبانيا نشاطها العدواني ضد ثغور المغرب الشمالية، وكان

(1) أي شهر ديسمبر (كانون الأول).

قد سبقتها في هذا الميدان مملكة البرتغال، واستولت على عدد من الثغور الاستراتيجية منها سبتة والمرسى الكبير قرب وهران، ثم وهران وبجاية.

في هذا الوقت كان الصراع على السلطة، في تونس يدور بين أبناء السلطان الحفصي، حيث استغل أحد البحارة الترك واسمه خير الدين بربروس وأخوه عروج الوضع المتأزّم فاستوليا على الجزائر بعد معارك عنيفة مع الأسبان ثم اتجها نحو تونس واستوليا عليها. لكن الأمر لم يدم طويلاً، فقد اتجهت أنظار السلاطين الحفصيين نحو ملوك أسبانيا وتحديداً نحو شارلكان الذي جهّز جيوشه وزحف بها نحو شمال أفريقيا محققاً بذلك هدفين: الاستيلاء على البلاد الإسلامية تحت ذريعة حماية السلاطين الذين استنجدوا به، ووضع اليد على مقاليد السلطة هناك وإرغام المسلمين على دفع الجزية.

حول هذا الوضع، تكشف لنا هذه الوثائق الأربع خطورة الأمر وما آلت إليه أحوال الممالك الإسلامية من الضعف والانهيار، فكان السلاطين يتسابقون في طلب الودّ والمعونة من الغرب آملين أن يعيدوا عروشهم المنهارة، ومتناسين في الوقت نفسه ما يمكن أن يجرّه مثل هذا العمل الشنيع، بما يحمله من مآسٍ وويلات على المسلمين، إذ كيف يجرؤ سلطان مسلم على تسليم بعض القرى والثغور الهامة في بلاده للملك الأسباني ثم يهنأ بعيش رغيد؟

إن ضيق الأفق وقصر النظر كانا يصبغان تحركات السلاطين المسلمين سيّما حينما آثروا نزواتهم ومصالحهم الخاصة ولو على حساب الأرض والكرامة فضلاً عن أمن الأمة وسلامتها، ولو أنهم إذ ذاك وحّدوا جهودهم ونظّموا صفوفهم لربما استعادوا بعضاً من أمجاد الآباء والأجداد المسلوبة.

ومن خلال القراءة السريعة لهذه الرسائل الأربع يتضح لنا الإطار العام الذي كان يحكم العلاقات الدبلوماسية بين أمراء الشمال الأفريقي وملوك أسبانيا. ففي الرسالة الأولى يتعهد سلطان تونس أبو عبد الله محمد الحسن بالتنازل عن قصبة بونة لقاء استرداد عرشه من يد الأتراك، وهذا ما فعله حقيقة عندما انتصر على خير الدين بربروس واستعاد ملكه وأبرم هذه المعاهدة مع شارلكان التي أقل ما يقال فيها إنها

خيانة عظمى بمفهوم السياسة المعاصرة، لأنها تقوم على حساب الأرض والأمن مقابل الاحتفاظ بكرسي الحكم ولو بشكل صوري. ومما زاد الطين بلة أن المعاهدة تلزم سلطان تونس وخلفاءه وإلى الأبد التنازل عن هذا الثغر وما يؤول إليه من موارد وتجارة فضلاً عن دفع مبلغ ثمانية آلاف دينار جزية لتأمين نفقات الحماية. وفي مقابل هذا يتعهد ملك الأسبان بحماية سلطان تونس والمسلمين الموجودين في تلك الثغور ضد أية أخطار قد تتهددهم من جانب الأتراك.

وتأكيداً على هذه العلاقات، فقد أرسل رسالة ثانية يشرح فيها أحوال قصبة بونة وشؤونها ويطلب فيها من شارلكان أن يوصي قائده في بونة بالاهتمام أكثر بأمن المواطنين وألاّ يسمع لكلام المفسدين والواشين، كما يؤكد في رسالته أنه لا يزال على العهد والوعد، بل إنه يعتبر نفسه نائباً عنه ولا يفرّق بينهما شيء.

من جهة أخرى كان للسلطانة زوجة شارلكان دونيا إيزابيلا دور بارز في توجيه الأحداث وإدارة شؤون البلاد بما يتناسب ومصالح أسبانيا. وبعيداً عن لغة التودّد والطاعة والتبجيل التي أبداها سلطان تلمسان في رسالته، فقد تكشّفت شخصية السلطانة إيزابيلا عن نفوذ قوي ومقدرة عالية في مخاطبة الملوك وبسط سلطتها أينما تريد. ومن ذلك أنها وجهت السفن لنجدة السلطان المسلم واسترداد الجزائر من يد خير الدين بربروس التركي وإعادتها لسلطان تلمسان. لكن شدة المعارك وضراوتها جعلت الأسطول الأسباني بعيداً عن هدفه فلم يقم بأي دور إذ بقي راسياً دون حركة، مما جعل الدائرة تدور على أمير تلمسان وجيشه فهزم شرّ هزيمة، التمس على إثرها الصفح والمهادنة من خصمه الظافر، فعفا عنه خير الدين بربروس وهادنه، وهذا ما أكّدته الرسالة الثالثة.

أما الرسالة الرابعة فهي محرّرة من صاحب حصن كوكو إلى الإمبراطور شارلكان يطلب فيها نجدته ومساعدته بعدما أعيته الحيل مع غريمه صاحب الجزائر فلم يستطع التفاهم معه ودارت بينهما معارك استمرت لأكثر من شهرين. وهنا لا يجد صاحب الحصن بداً من طلب المعونة والاستنجاد بإمبراطور الغرب ملك أسبانيا شارلكان في محاولةٍ منه لكسب النصر والظفر ولو كلّفه ذلك التضحية بالغالي في سبيل تثبيت ملكه وحماية نفسه.

وهكذا فإن هذه الوثائق الأربعة تكشف لنا بنصوصها وروحها عن الأوضاع السياسية والعسكرية التي كانت سائدة في النصف الأول من القرن السادس عشر في المغرب الأوسط، كما توضح لنا أبعاد الصراع والقتال بين الأتراك والأسبان وكيف أن سلاطين المغرب اندفعوا نتيجة الخوف على عروشهم لطلب النجدة من عدوّ المسلمين الطامع بالأرض. لكن إصرار السلطنة العثمانية على حماية ديار المسلمين أدى في أواخر القرن السادس عشر إلى أن ينحسر سلطان الأسبان شيئاً فشيئاً.

لكن الملاحظ أن لغة هذه الرسائل تتسم بالركاكة والضعف مما يدل على أن ديوان الإنشاء بالبلاط التونسي كان يعاني من قصور واضح في الأداء البلاغي، مع الإغراق الكبير في المديح والإطراء والتبجيل حيث بلغ عدد صفات المديح في الرسالة الرابعة أكثر من خمسين صفة. كما يلاحظ ضعف اللغة في مظاهر السبك الرديء للجملة فضلاً عن أخطاء نحوية ظاهرة.

* * *

المجموعة الثالثة: وهي عبارة عن ثلاث وثائق أرسلها ملوك المغرب إلى ملوك أسبانيا، وذلك في النصف الأول من القرن السابع عشر. منها رسالتان من السلطان الأمير العالم مولاي زيدان الحسني السعدي[1]، بعث بإحداهما إلى فيليب الثالث[2] ملك أسبانيا عام 1017هـ/ 1608م، وبعث بالثانية إلى وزيره الدوق دي مدينة[3] سنة 1023هـ/ 1614م. أما الثالثة فقد وجهها سلطان مراكش الأمير العلي

(1) هو زيدان بن أحمد، أبو المعالي ابن السلطان المنصور بن محمد الشيخ. توفي عام 1037هـ/ 1627م. من ملوك دولة الأشراف السعديين بمراكش. بويع عام 1012هـ بالملك وثار عليه أخواه، فهزم، ثم استرد سلطانه وقويت شوكته. كان عالماً بالفقه، عارفاً بالأدب. له عدة كتب. الأعلام 3/ 62، الاستقصا 3/ 98.

(2) ملك أسبانيا ابن الملك فيليب الثاني (1578 ـ 1621). كان ملكاً على صقلية ونابلي والبرتغال. عقد الصلح مع انجلترا، وكان متزمتاً شديداً على المسلمين حتى طردهم كلهم من مملكته. الموسوعة العربية الميسرة 1352 ـ 1353، لاروس، 5/ 536.

(3) يبدو أن اسم (دوق دي مدينة) لم يكن يقصد به شخص معيّن يحمل هذا الاسم، بل هو تعبير في البلاط المغربي يُدعى به رئيس الحكومة الأسبانية.

الناصري[1] إلى فيليب الرابع[2] ملك أسبانيا عام 1050هـ/ 1640م.

* * *

نصوص الرسائل ـ الوثائق

الرسالة الأولى[3]: «هذا كتابنا الشريف، المظفري الناصري، الفاطمي، الزيداني، المؤيد بالنصر والتمكين، من رب العالمين، والمطاع في المشارق والمغارب، ابن الامام ابن الأئمة[4] أمراء المؤمنين، صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين، إلى المملكة التي تباهى بها أكابر الملة المسيحية وتفاخر، والمرتبة التي ما زالت صناديد الطواغيت تقتدي بالأوائل منها والأواخر، في قنة عزّ زاد شمها، على بقاع المضاهي من الممالك النصرانية، وبحبوحة فخر تناط بها المهمات من الأفانية والصبانية؛ مقام السلطان الأعظم الأفخم، الكبير، الملاحظ، الأجل، الراسخ المتمكن، المعتبر، ابن السلاطين الكبار، ذوي المزايا الفخمة، والإيثار، مفخر أهل الناسوت والصليب، والبيت الذي له في الضخامة أوفر حظ وأجزل نصيب.

أما بعد، فإنا كتبناه إليكم من دار مملكتنا وكرسي خلافتنا حمراء مراكش[5]

---

(1) هو محمد بن زيدان بن أحمد المنصور السعدي، أبو عبد الله الملقّب بالشيخ أو الشيخ الأصغر. توفي عام 1064هـ/ 1654م. من ملوك الأشراف السعديين بمراكش. تولى السلطة فيها. كان متواضعاً. لكنه هزم وثار عليه الناس ولم يستطع الصمود ولم يبق له سوى مراكش. الأعلام 6/ 132، الاستقصا 3/ 134، نزهة الحادي 220.

(2) ملك أسبانيا ابن الملك فيليب الثالث (1605 ـ 1665). كان ضعيف الشخصية والإرادة بحيث سيطر عليه الوزراء وأداروا شؤون البلاد باسمه. الموسوعة العربية الميسّرة 1353، لاروس، 5/ 536.

(3) رقم الرسالة/ الوثيقة F210 سيمانقا.

(4) في الأصل المطبوع: الأيمّة.

(5) يلاحظ أن البلاط المغربي كان يطلق في هذا الوقت على دار الملك اسم «الحمراء» تشبيهاً بحمراء غرناطة. ومراكش مدينة مغربية كانت عاصمةً لممالك عدة. وتعتبر اليوم من أهم مدن المغرب. الروض المعطار 540، الاستبصار 208، صبح الأعشى 5/ 162.

حرسها الله، ولا متعرف إلا مواهب الله التي أسدلت بهذا الجناب العلي رواقها، ونمقت والشكر لله بمساعدة أمانينا أطواقها، لما استوى بمقره كعب آياتنا العلية، وتمكن بمنته وشيج دعواتنا العلوية، حيث خفقت بالعز بنودها، وصفّى بالعدل ورودها. هذا وإن موجب إصدار هذه المفاتحة أنه لا يشك المرتاب ولا يتطرق الوهم لكل منتاب، في أن تجار الملل النصرانية، على تباين أصنافها وتغاير نعوتها، حيثما ألقت بهم السِّفار في أضاحي هذه الأقطار، يتسربلون بها برود العزّ والرعاية، ولا تمتد بوجه إلى ساحتهم أيدي الإذاية. فصارت بذلك أنفسهم ومدخور بضائعهم[1] الثمينة، محوطة من عنايتنا بأسوار لا تزال حصينة. فلا يطرق حماهم في المعاملات سوى طارق الحق، الذي يتساوى فيه لدينا النبيه والخامل، والعالي والسافل، وأنهم في سائر[2] ممالكنا لفي دعة لا تنكر، وأمن ذمة لا تخفر. ولأجل ذلك كتبنا لكم في ذمّيّ ينتمي بالخدمة لأبوابنا، وينيط مسبباته بِعَليِّ جنابنا، وهو إبراهيم بن واعيش، فإن له ببلادكم مما لا يخلو عنه المتسبب غالباً أغراضاً، منها أنه كان فيما مرَّ أعطى هنا عن بعض الفيدالغوش[3] مالاً افتدوا به، فأشهدوا على أنفسهم بأداء ذلك عند بلوغهم أوطانهم. فلما طالبهم أصحابه لاذوا منهم باللداد، وقابلوا صنعه فيهم بدعاوى العناد، وراموا الاستطالة على أصحابه، وخسارة صفقته في أسبابه. فعرّفناكم بالقضية لتحسنوا الالتفات إليها، فإنه من المنتشر المشهور الذي تواطأ عليه سكان المعمور، أن التجار الذين يجوبون الآفاق النائية، ويخترقون الأقطار القاصية، هم ألْسِنة الأيام، ومنهم تستمد الأقلام، في الأقاليم أبناء الأنام، ولذلك ما تزال حرمة الملوك العظام في كل ناحية عليهم مسدولة، وأسباب متاجرهم بأنواع الرعى موصولة. ولربما أنجرّت الألفة بين الممالك بسبب ما يغشى كورها من سالكي الممالك. فأردنا انتصاركم لهذا الذمّي انتصار أنفة، وانتجاد من تدرب بالوفاء وعرفه، شأن من قام بحق

---

(1) في الأصل المطبوع: بضايعهم.

(2) في الأصل المطبوع: ساير.

(3) الفيدالغوش Fidalgos هم طبقة من الأسبان النبلاء الذين كانوا يميزون أنفسهم عن بقية الناس.

الوصية، وحافظ في ملاذ التجارب على الحقوق المرعية. فلعل التفاتكم لحقه ينيله الممنوع من قسطه. وهذا موجبه إليكم رعاكم الله. وكتب في مستهل ربيع الثاني من عام سبعة عشر وألف».

* * *

الرسالة الثانية[1]: «صدر هذا المكتوب العلي الإمامي، الكريم المظفري، الناصري الزيداني، الحسني الفاطمي، الهاشمي السلطاني، عن الأمر العلي النبوي، الشريف العلوي؛ الذي دانت لطاعته الكريمة الممالك الإسلامية، وانقادت لدعوته الشريفة سائر الأمصار المغربية، وخضعت لأوامره جبابرة الملوك السودانية، وأقطارها القاصية والدانية، إلى الرئيس[2] الذي له بين أكابر المملكة الأسبانية، ورؤساء الدولة القشتالية، وعظماء الملة النصرانية، المكانة السامية والمنزلة الرفيعة العالية، المكرّم المعظم، دوك دي مدينة.

أما بعد حمد الله الذي جعل بين عباده من الأمم، وإن اختلفت في الأديان وصلة، تعتبرها باعتبار، أحكام السياسة وقوانين الرياسة، الملوك والأمراء والأعيان، وتوجب لها الحق في كل ما يدور بينها من التخاطب والتراسل، في الأمور التي لها البال والشأن. فكتابنا هذا إليكم من حضرتنا العلية مراكش حاطها الله، والأحوال بحمد الله في ممالكنا الشريفة على ما يسر من كمال الترويح والتمهيد، واجتماع كلمة المسلمين على السمع والطاعة، في كل قريب منها وبعيد. هذا وإنه لما تقرر عندنا ما كان سلف لكم مع والدنا السلطان الأعظم[3]، مولانا الإمام المقدس المنعم، من جميل المواصلة

---

(1) رقم الرسالة/ الوثيقة F495 سيمانقا.

(2) في الأصل المطبوع: الريس.

(3) هو أحمد بن محمد الشيخ المهدي بن القائم بأمر الله عبد الله بن عبد الرحمن بن علي من آل زيدان، أبو العباس السعدي، المنصور بالله، ويعرف بالذهبي، ولد عام 956هـ/ 1549م وتوفي عام 1012هـ/ 1603م. رابع سلاطين الدولة السعدية في المغرب الأقصى. ساس الرعية بحكمة وإدارة. شجاع عاقل. له عدة كتب. وقد قام بأعمال جليلة وفتوحات عظيمة. الأعلام 1/ 235، خلاصة الأثر 1/ 222، الاستقصا 3/ 42.

وحسن المجاملة، ومقابلة ما يرد على بابه الكريم رحمه الله من الأغراض الواصلة من عندكم، وأغراض سلطانكم الواردة على يدكم، بوجه القبول والترحيب. وعلمنا ما كان لكم أنتم أيضاً من السعي الجميل في كل ما يرضيه من الأمور، بعيداً كان أو قريباً[1]، خاطبناكم بهذا الخطاب الكريم، لتعلموا أنه[2] كما كان لمكانكم المكين عند مولانا الإمام المقدس المرحوم، من الإعتبار المشهور، ومن جميل الإيثار المعلوم؛ ما زلنا في ذلك على عهد والدنا الإمام، وفي الإعتناء بكل ما يكون لكم بهذا الجناب الكريم من الأغراض، وقضائه[3] على أحسن مراد، وأجمل اعتياد. وإن وسائلكم[4] عندنا في كل حال مرعية، وأغراضكم لدينا كما كانت مع والدنا مقضية. ثم مما نقرره لديكم، ونقدم به التعريف إليكم، إعلامكم بحقيقة ما كانت عليه أحوال أخينا المقتول[5] مع ولده، الذي هو الآن بجهة القصر[6]. وهو أن أخانا المذكور لمّا كتب الله عليه ما كتب، من بعض العقوق، الذي كان عليه لوالدنا المرحوم، ابتلاه الله هو عقوبة على ذلك بعقوق ولده له، فعظّم بسبب ذلك

---

(1) في الأصل المطبوع: قريب.

(2) في الأصل المطبوع: أن.

(3) في الأصل المطبوع: وقضايه.

(4) في الأصل المطبوع: وسايلكم.

(5) هو مولاي أبو عبد الله المأمون المعروف بالشيخ. كان ولي عهد والده الشيخ المنصور الذهبي. لكن علماء فاس وأعيانها لم يبايعوه عقب وفاة أبيه بل بايعوا أخاه الأمير زيدان، في حين بايع أهل مراكش أخاه الآخر أبا فارس، ونشبت بينهم حروب أهلية، انتصر فيها المأمون الشيخ، لكن سرعان ما عاد الأمير زيدان وانتصر عليهما واستولى على الملك، ففرّ أخوه المأمون الشيخ إلى أسبانيا ليستعين بملكها فيليب الثالث. وحين عاد إلى المغرب ونزل بجهة القصر الكبير تصدّى له بعض زعماء قبيلة غمارة وقتلوه قرب تطوان عام 1022هـ/ 1613م، وانتهى بذلك أمره.

(6) Alcázar القصر الكبير مدينة مغربية في إقليم تطوان. أسسها العرب عام 720م وازدهرت في عهد الموحدين. وأنشىء فيها أسوار ومدارس استمرت من القرن السادس عشر. فشل البرتغاليون في الاستيلاء عليها وأصبحت مقراً للمجاهدين ثم للقائد غيلان حتى استولى عليها الأشراف السعديون عام 1673. الروض المعطار 476، الاستبصار 138.

الجفاء التام بينهما حتى تجاوز الحد، وصار أمرهما إلى العداوة والقطيعة التي لا يرجى لفتقها رتق، فانقطع أخونا بجهة الفحص[1]، وانقطع ولده بجهة فاس[2]، وكان قد قتل عمه[3] شقيق أبيه غدراً، وقتل أخاه هو أيضاً، فاتقاه لذلك أخونا والده، فانكمش عن فاس حذاراً من ولده المذكور، فتلبث بمكانه حتى قتل فيه، وقد ترك أولاداً آخرين غير هذا المذكور، صغاراً وكباراً، ذكوراً وإناثاً ونساءً أزواجاً له، وكل واحد من هؤلاء الأولاد الذكور والإناث، ومن النساء الازواج، له حق معلوم في ماله، على نحو ما فرضه الله لكل واحد منهم في ديننا بالإرث. ولا يحل في شريعتنا لأحد من الورثة أن يأخذ إلاّ حقه الخاص به، من بين الورثة لا غير. وبحسب هذا نؤكد على مكانكم المكين أن تقفوا في مسألة ذلكم الحال الذي ترك أخونا في طنجة[4] يبقى مثقفاً محفوظاً، حتى يفرق على فرائض[5] الله لأولاده كافة ونسائه[6]، ويتصل

---

(1) من نواحي القيروان بتونس، يقال لها فحص القيروان أو المزاق. الروض المعطار 542، علماء أفريقية 30، رياض النفوس 1/ 99.

(2) مدينة مغربية على وادي فاس من روافد نهر سيبو، سكانها حوالي مليون نسمة اليوم، وهي قسمان: فاس البالي أسسها أدريس الثاني عام 809م وفاس الجديد بناها يعقوب بن عبد الحق المريني عام 1276م. تعتبر من المراكز الدينية والثقافية الهامة، وكانت عاصمة لعدة ممالك إسلامية حتى القرن السابع عشر. حكمها السعديون والوطاسيون وازدهرت مع المرابطين والموحدين والمرينيين. فيها الكثير من الآثار والمساجد الهامة والمدارس وغيرها؛ الروض المعطار 434، البكري 115، صبح الأعشى 5/ 154، ابن الوردي 14.

(3) هو عبد الملك بن زيدان بن أحمد المنصور، أبو مروان السعدي. توفي عام 1040هـ/ 1631م. من ملوك دولة الأشراف السعديين بمراكش. ثار عليه أخواه بعدما بويع له عام 1037هـ إثر مقتل أبيه، فهزمهما لكنه سرعان ما وقع في أيدي بعض المارقين نتيجة إغراء أخيه الوليد فمات قتلاً؛ نزهة الحادي 218، الاستقصا 3/ 131.

(4) مدينة مغربية على مضيق جبل طارق، سكانها حوالي نصف مليون اليوم. واعتبرت منطقة دولية بين عام 1923 و1956. وهي مرفأ تجاري حرّ منذ عام 1962. الروض المعطار 395، الاستبصار 138، ابن الوردي 14.

(5) في الأصل المطبوع: فرايض.

(6) في الأصل المطبوع: نساية.

إن شاء كل ذي حق بحقه، وأن تحترسوا غاية الاحتراس من جعل السبيل لولد أخينا إلى الاتصال بشيء من ذلك يستبد به، ويغصب فيه إخوته وأخواته ونساء أبيه، ويضيع حقهم وأمانة والدهم تحت حكمكم في بلادكم، وقد علمتم أن هذا مما لا يرضاه الملوك لأحسابهم في كل دين، فنؤكد على مكانكم أن تأخذوا بغاية الاحتياط على ذلك المال من جانب ابن أخينا، كيلا يحتال على اختلاس شيء من الأمر من جهة سلطانكم أو نحو ذلك. وهذا أوكد ما نؤكد به عليكم، وقد وجب الكتب إليكم، في رابع عشر المحرم الحرام عام ثلاثة وعشرين بعد الألف».

* * *

الرسالة الثالثة[1]: «عن الأمير العلي الإمامي المحمدي الشيخي الحسني الناصري، أيّده الله بعزيز نصره، وأمدّه بمعونته ويسره، وخلّد جميل ذكره وفخره. صدر هذا المكتوب، العلي الامامي السلطاني المحمدي الشيخي الحسني، عن الأمير العلي النجدي، الكريم الذي دانت بطاعته الممالك الإسلامية[2]، وانقادت لدعوته الشريفة سائر[3] الأقطار المغربية، وخضعت لأوامره جبابرة الملوك السودانية وأقطارها القاصية والدانية. إلى المكانة الجليلة المقدار، والأصالة السامية العلم والمنار، والحوزة الرفيعة التي لها في الأقطار المسيحية تمام الصيت والإيثار، مكانة السلطان الجليل، الأصيل المثيل، الأمثل الذي له المنزلة الشامخة، وقدم في رياسة سلطة الأوائل[4] راسخة، السلطان دون فيليب دُستري الرابع، سلطان سبانس الأثبان[5] والهند وغيرهم.

أما بعد حمد الله الذي جعل من ملوك الأرض وإن اختلفت في الأديان وصلة

(1) رقم الرسالة/ الوثيقة 2667 سيمانقا.

(2) في الأصل المطبوع: الإمامية، وهو خطأ وما أثبتناه هو الصواب.

(3) في الأصل المطبوع: ساير.

(4) في الأصل المطبوع: الأوايل.

(5) أي سلطان أسبانيا والأسبان.

تعتبرها باعتبار أحكام السياسة وقوانين الرياسة، الملوك والأمراء والوزراء والأعيان، وتوجب لها الحق في كل ما يدور بينها من المخاطبات والمراسلات التي لها البال والشأن. فكتابنا هذا إليكم من حضرتنا العلية مراكش المحروسة بالله المحمية، ونصر الله تعالى مشحوذ البيان حديد اللسان، لله العزة وله الحول والقوة. هذا وإنه وصل لعليّ مقامنا رسول الدوق[1] دي مدينة كاتب سرّه جوان دسلانس والقسيس، فأنزلناهم منزل الرحب والكرامة، وعاملناهم بجزيل آلائنا ونعمنا، مدة مالهم عندنا من الإقامة، وقابلناهم بالتكريم والخير الجسيم، إلى أن صافحناهم من مقامنا العلي منشرحي الصدر. وكان الذي بلّغوه إلينا براءات الدوق[2] يقرر فيها صفو المحبة والوداد، والبقاء على العهد الذي يرضينا، وخلوص الاعتقاد، وما جبلتم عليه من الانتماء لجانب إيالتنا الشريفة واندمج منكم في الفؤاد، فشكرناه واستجدناه واعتبرنا منه بولائكم وتحققناه. ومن جملة ما كتب لنا عليه وعرفنا به أن السلطانة زوجتكم كتبت إليه على شأن ثلاثة ديار من النصارى[3] عندنا بأولادهم لنسرحهم من الأسر، وحين بلوغ كتابه إلينا بادرنا بسراحهم بجميع أولادهم، وزدنا عليهم أسارى آخرين، فكانت جملة من الأسارى سرحناها كلها، ونهايتها أربعة وعشرون نصرانياً، ووجهناهم صحبة خديمنا الأنجب الأحفى الأوجه الأرضى، القائد[4] محمد بن القائد مسعود التنسلي بن القائد منصور[5]، ليبلغهم إلى مكانكم المكين، وليقرر لكم ما صنع الدوق من الخير مع خدامنا الذي بقصبة سلا[6] أمنها الله، وما عاملهم بها من الفضل. وإننا قد أمرنا خدامنا الذين بقصبة سلا بدفع

(1) في الأصل المطبوع: الدّك.

(2) في الأصل المطبوع: الدّك.

(3) في الأصل المطبوع: النصارا.

(4) في الأصل المطبوع: القايد.

(5) من القادة العسكريين الكبار الذين أسندت إليهم مهمة السفارة بين ملوك السعديين وملوك الفرنجة.

(6) مدينة مغربية على البحر، وهي مرفأ هام. سكانها أكثر من مائة ألف نسمة اليوم. تقع على مصب نهر بورقراق قرب الرباط. فيها أسوار قديمة. وتشتهر بالصناعات الحرفية والمطرّزات. الروض المعطار 319، الاستبصار 140.

جميع ما عندهم من الأسارى من بلادكم، فجاؤوا[1] بدفعهم عن آخرهم، قصداً للوفاء بما بيننا وبينكم، ولتعرفوا أن مكانتكم عندنا مكانة ملحوظة، وبرعاية الله ورعايتنا مرعية ومحفوظة، وأغراضكم بمقامنا العلي مقضية وبالقبول مرعية، وذلك قليل في حقكم وفي حق محبتكم. وفي الثاني عشر من جمادى الأولى عام خمسين وألف».

* * *

التحليل والمضمون: تكشف لنا هذه الرسائل ـ الوثائق عن علاقات هامة قامت بين الممالك الإسلامية في شمال إفريقيا، وتحديداً المغرب الأقصى، وبين أسبانيا النصرانية، في فترة يمكن اعتبارها حرجة من وجهة نظر التحليل السياسي للأحداث التي كانت تمر بها منطقة شمال أفريقيا خاصة، فالصراع على الحكم بين أبناء البيت الواحد، أي بين أبناء السلطان أحمد المنصور الذهبي السعدي، كان على أشده بحيث أدى إلى ضعف في بنية الدولة وتقهقرها، مما دعاهم للاستعانة بالملوك الأسبان الذين لم يتوانوا يوماً عن اقتناص الفرص الثمينة للانقضاض على المسلمين وإذلالهم، وسلخ المدن والقرى وإلحاقها بالدولة الأسبانية جزاءً لما تقدمه من «إعانة ومساعدة» لهؤلاء السلاطين الذين غلبوا المصلحة الشخصية ـ رغم ما فيها من مخاطر مأسوية انعكست على المسلمين ـ على المصلحة العامة للبلاد الإسلامية التي كانت تستدعي آنذاك توحيد الجهود وتضافرها للوقوف صفاً واحداً أمام التحديات الخطيرة التي أحدثت ولا زالت تحدق بالممالك الإسلامية في تلك الحقبة.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية كانت الأخبار الواردة من عمق الأندلس المغلوبة وما لقيه أهلها من تعذيب ووحشية وتنصير تصمّ الآذان وتقطع القلوب، حيث عاش مئات الألوف من الأندلسيين في غمر من الآلام والاستعباد المطبق، تسحقهم مطاردات الكنيسة وديوان التحقيق والتفتيش إلى أن وقع النفي على ما تبقى منهم في أواخر عام 1609، وسحبوا من بيوتهم

(1) في الأصل المطبوع: فجاءوا.

وقراهم في مناظر مثيرة مؤسسية وسيقوا إلى السفن التي حملتهم إلى الشواطىء المغربية وثغورها.

لذلك يمكن القول إن العلاقات التي سادت اتسمت بطابع الحذر والخوف، وأحياناً العداوة نظراً لما كان يقوم به بعض النبلاء من اعتداءات تنال من كرامة المسلمين حتى في منفاهم، أو في تجاراتهم.. وهذا ما تكشفه لنا الرسالة الأولى، مما دفع الأمير مولاي زيدان لكي يتدخل شخصياً عبر رسالته طالباً إنصاف بعض رعاياه المظلومين على أيدي الفيدالغوش (النبلاء).

ونتيجةً للصراع بين الإخوة الأشقاء كما ذكرنا، فرَّ الشيخ أبو عبد الله محمد أخ مولاي زيدان، والمناوىء له على السلطة، إلى أسبانيا بعدما عبر البحر مع أمه الخيزران وأهله وولده عام 1607م، ووطّد علاقته مع ملك أسبانيا فيليب الثالث واستنجد به ضد أخيه الأمير زيدان، لقاء تسليمه ثغر العرائش وتخلّيه عنه إذا هو نصره. لكن إرادة الشعب المسلم الذي كافح ضد الأسبان، انتصرت ضد الحقد والشرّ وهزمت الشيخ بعدما تخلت عنه وقتلته قرب تطوان منهية بذلك صفحة من تاريخ الصراع الدموي. لكن، كان لهذا الشيخ أموال وأراض وضياع خلّفها وراءه في بلاد الأسبان وفي المنطقة التي كان يحكمها بالقرب من مراكش، فبعث السلطان زيدان برسالةٍ إلى فيليب الثالث يطلب فيها التحفّظ على أموال وممتلكات أخيه المقتول لكي توزع حسب الشريعة الإسلامية على جميع الورثة الشرعيين، كل بحقه دون بغي أو ظلم. وهذا ما وضحته الرسالة الثانية.

أما الرسالة الثالثة فتحمل من طابع المودة والاحترام المتبادل ما تفرضه العادات الملكية والتقاليد السلطانية من الإكرام والتبجيل، ومحاولة لتحسين العلاقات أكثر فأكثر، فقد استجاب سلطان مراكش لنداء السلطانة زوجة الملك فيليب الرابع ملك أسبانيا بالإفراج عن بعض الأسرى النصارى عند المسلمين، وأرسل رسالته الحارة المفعمة بالولاء والوفاء والمحبة.

وتمتاز هذه الرسائل بلغة متينة بليغة جزلة بأسلوبها، ولا عجب، فقد عرف

البلاط المغربي في ذلك الوقت هذا النوع من الأسلوب في الكتابة الدبلوماسية، سيما وأن محرّر هذه الرسائل كما تشير كتب التاريخ هو الكاتب الشاعر البليغ المبدع عبد العزيز الفشتالي(1) (ت 956هـ/ 1031م) الذي كان وزير القلم الأعلى وكاتب الدولة المنصورية، منذ السلطان أحمد المنصور الذهبي (ت 1012هـ) والد مولاي زيدان، ومن بعده من السلاطين. ولقد استحدث هذا الكاتب أسلوباً جديداً يمتاز ببلاغته، ويكاد يشبه أسلوب الرسائل السلطانية العالية التي امتاز بها بلاط غرناطة والبلاط المريني، أيام ابن الخطيب(2)، أواسط القرن الثامن الهجري.

مصادر ومراجع الدراسة*

- الإحاطة في أخبار غرناطة، للسان الدين ابن الخطيب، مصر، 1375هـ.
- أزهار الرياض في أخبار عياض، للمقري التلمساني، تحقيق السقّا والأبياري وشلبي، (1 ـ 3)، القاهرة، 39 ـ 1942.
- الاستبصار في عجائب الأمصار، لمؤلف مجهول، تحقيق د. سعد زغلول عبد الحميد، الإسكندرية، 1958.
- الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى، لأحمد بن خالد الناصري السلاوي، البيضاء (المغرب)، 1373هـ/ 1954.
- الأعلام، لخير الدين الزركلي، بيروت، 1989.

---

(1) هو عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم القشتالي، أبو فارس. ولد عام 956هـ/ 1549م وتوفي عام 1031هـ/ 1621م. من قبيلة قشتالة المغربية بفاس. وزير السلطان أحمد وأحد شعراء البلاط المميزين. كانت له غزوات عظيمة، كما له عدة مؤلفات أدبية؛ الأعلام 4/ 26، خلاصة الأثر 2/ 425، اليواقيت الثمينة 1/ 222.

(2) هو محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني الغرناطي الأندلسي، أبو عبد الله، الشهير بلسان الدين ابن الخطيب. ولد عام 1713هـ/ 1313م وتوفي عام 776هـ/ 1374م. وزير، مؤرخ، أديب نبيل. له مؤلفات عديدة وهامة، وشعر كثير، وكان يلقب بذي الوزارتين القلم والسيف، مات خنقاً في السجن؛ الاستقصا 2/ 132، الدرر الكامنة 3/ 469، تاريخ آداب اللغة العربية 3/ 216.

(*) رتبت أسماء المصادر والمراجع على الكتب وليس الأعلام لورودها في المقالة على هذا النمط.

- بسط الأرض في الطول والعرض، لابن سعيد الأندلسي، تحقيق خوان قرنيط خينيس، تطوان (المغرب)، 1958.
- البيان المغرب، لابن عذاري المراكشي، تحقيق كولان، ول. بروفنسال، ليدن، 1948.
- تاريخ آداب اللغة العربية، لجرجي زيدان، مصر، 13 ـ 1914.
- تاريخ الأدب الأندلسي، د. إحسان عباس، بيروت، 1970.
- تاريخ الأندلس، ليوسف أشباخ، ترجمة محمد عبد الله عنان، القاهرة، 1377هـ/ 1958.
- الترجمانة الكبرى، لأبي القاسم الزياني، تحقيق عبد الكريم الفيلالي، الرباط، 1967.
- تحفة الألباب، لأبي حامد الغرناطي، تحقيق فران، باريس، 1925.
- (كتاب) الجغرافية، المنسوب للزهري، تحقيق محمد حاج صادق، دمشق، 1968.
- الحلة السيراء، لابن الأبّار، تحقيق د. حسين مؤنس، القاهرة، 1963.
- فريدة العجائب، لابن الوردي، مصر، 1962.
- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، للمحبي، مصر، 1284هـ.
- خلاصة تاريخ تونس، لحسن حسني عبد الوهاب، تونس، 1373هـ.
- الخلاصة النقية في أمراء أفريقية، لأبي عبد الله محمد الباجي المسعودي، تونس، 1283هـ.
- الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، لابن حجر العسقلاني، حيدر آباد، 1945 ـ 1950.
- رحلة ابن بطوطة، لابن بطوطة، بيروت، 1960.
- الروض المعطار في خبر الأقطار، لمحمد بن عبد المنعم الحميري، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت، 1975.
- رياض النفوس، للمالكي، تحقيق د. حسين مؤنس، القاهرة، 1951.
- صبح الأعشى، للقلقشندي، مصر، 1331 ـ 1338هـ.
- صفة جزيرة الأندلس، تحقيق ليڤي بروفنسال، القاهرة، 1937.
- الصلة، لابن بشكوال، القاهرة، 1955.
- لاروس Larousse du XXé siècle, Pub. par Paul Auge, Paris
- اللمحة البدرية في الدولة النصرية، للسان الدين ابن الخطيب، مصر، 1347هـ.
- مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، العدد الثامن عشر، 1974 ـ 1975.
- مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، العدد التاسع عشر، 1976 ـ 1978.
- مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، العدد العشرون، 1979 ـ 1980.
- معجم البلدان، لياقوت الحموي، تحقيق وستنفلد، تصوير بيروت بالأوفست.
- معجم ما استعجم، للبكري، تحقيق مصطفى السَّقا، القاهرة، 45 ـ 1949.
- المنجد في اللغة والأعلام، بيروت، 1992.
- الموسوعة العربية الميسّرة، القاهرة، 1965.
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي، القاهرة، 1348هـ ـ 1375هـ.

ـ نخب تاريخية جامعة لأخبار المغرب الأقصى، اعتنى بها ونشرها ليڤي بروڤنسال، 1342هـ/ 1923.
ـ نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، لمحمد الصغير الإفراني، أنجي، 1888م.
ـ نصوص عن الأندلس، للعذري، تحقيق د. عبد العزيز الأهواني، مدريد، 1965.
ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، للمقري التلمساني، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت، 1968.
ـ نهاية الأندلس، لمحمد عبد الله عنان، مصر، 1368هـ/ 1949.
ـ اليواقيت الثمينة في أعيان مذهب عالم المدينة، لمحمد بشير ظافر الأزهري، مصر، 1324هـ.



حرب الاستعادة الإسبانية:
هل هي حرب كلونية مقدسة ضد الإسلام؟ *

ڤيسنت كانتارينو

موضوعي بقدر ما هو بسيط في صياغته بقدر ما هو معقد ومركب في النتائج المترتبة عليه. فهو بسيط لأنه يفترض أن السكان المسيحيين في إسبانيا أصبحوا يرون حرب الاستعادة (Reconquista) بوصفها حرباً مقدسة تعد أساسية لفهم إسبانيا كأمة، وهو معقد مركب لأنه يعتبر الظروف والشكليات التي تؤثر على تشكيل فكرة الاستعادة كحرب مقدسة، ولفهم ذلك يجب علينا أن نلمس جوانب عديدة من التاريخ الثقافي والديني لأوروبا الوسيطية، وهو مجال قد لا نجد باحثَين على اتفاق تام في موضوعاته.

وعموماً، فإنّ الباحثين يدركون جيداً أوجُه التوازي التاريخية بين تطور فكرة الحرب المقدسة والسيطرة الروحية والسياسية لما سُمّي بالإصلاح الكلوني في أوروبا الغربية. لكن مع ذلك هناك مدى واسع ومتنوع في تفسير ما إذا كان هذان الحدثان على علاقة ببعضهما البعض. فمن ناحية، يرجع البعض الفضل للرهبان الكلونيين (Cluniac) في تطوير موقف عنيف ضد الكفار، مبدعين بذلك روحاً حربية ضرورية، ومن ثم يمكن تبريرها باسم الله. ويعتبر البعض الآخر هذه الروح العسكرية غريبة جداً على الروحانية الكلونية، ويبحثون عن

(*) ترجمة لمقالة: Vicente Cantarino: The Spanish Reconquest: A cluniac Holy War Against Islam? In: Khalil I. Semaan (ed.) Islam and Medieval West; Aspects of Intellectual Relations, Albany State University of New York Press, 1980, pp. 82-109.

وترجم المقالة إلى العربية الدكتور أبو بكر باقادر.

أصولها في أماكن أخرى، وكلا الطرفين يفكر من داخل وخارج المسيحية نفسها. فالذين يؤمنون بأن فكرة الحرب المقدسة قد نشأت في المسيحية يجدون البذور لتطور موقف أكثر حريةً وتجانساً؛ وهو موجود أصلاً في زمان الأباطرة المسيحيين الأوائل. أما من يبحثون عن أصل الحرب المقدسة خارج المسيحية فإنهم يرجعون تطورها كلياً إلى الإسلام. ففي ظل الضغط العسكري الإسلامي، نضحت في المسيحية فكرة الحرب الصليبية. وبالنسبة لهؤلاء يعد المفهوم الإسلامي للحرب المقدسة (الجهاد) وما يترتب عليه من هجوم على الأماكن المقدسة، هو ما أجبر المسيحية، بخلاف روحانيتها التقليدية، أن تجيب بالمثل، إما كما يرى البعض دفاعاً مشروعاً عن النفس، أو، كما في بعض التفسيرات، في شكل حماية عنيفة لحرمات الله ومصالح المسيحية على الأرض ضد الخطر المسلم.

وكذلك سنجد أن الآراء مختلفة متباينة بين الباحثين فيما يتعلق بحرب الاستعادة الإسبانية وأثرها على الدين والروح الحربية الدينية. فبينما يقلل البعض أو حتى لا يعترف بأهمية الدين والمثل الدينية كدافع للحرب ضد المسلمين، فإن آخرين يرونها بكل تأكيد أبرز الجوانب، بل الجوانب الأساسية للروحانية الإسبانية. فبالنسبة لهم ينبغي النظر لحروب الاستعادة بوصفها نوعاً من الحرب القومية المقدسة والحرب الصليبية ضد الإسلام. لكنهم مع ذلك، لا يتفقون على أصل هذه الفكرة داخل شبه الجزيرة الإيبيرية، إذ إن بعضهم يرى أن التطور الطبيعي لروحانية مسيحية كان موجوداً ويمكن التعرف عليه حتى في مراحل مبكرة من الصراع ضد الإسلام في جبال أستوريا (Asturia). أما البعض الآخر، فيعتبرها تطوراً متأخراً نتيجة تغير المواقف المسلمة والمسيحية، ومن الأمثلة المحسوسة، في الواقع، على تأثير المسلمين على الروحانية المسيحية في شبه الجزيرة.

وهكذا فإننا نواجه مجموعةً من الآراء المتضاربة وغالباً المتعارضة كلياً، لذلك فإننا لن نحاول تقديم حلٍّ حاسم يرضي جميع الأطراف. لكن مع ذلك فإن الموضوع الذي اخترناه يستحق اهتماماً خاصاً، إذ إنه يركز على أكثر

الجوانب أهمية في الحياة الروحية والثقافية في شبه الجزيرة الإيبيرية، ودورها كرابط أو قنطرة بين الإسلام والغرب المسيحي. ففكرة أن حرب الاستعادة الإسبانية كانت حرباً صليبيةً وحرباً مقدسة ضد الإسلام وأنها عملت كقاعدة للمسيحيين الإسبان كأمة، فكرة غير متوافقة مع الفكرة القائلة، في الوقت نفسه، بوجود رغبة غير مشروطة في شبه الجزيرة لامتصاص ونقل الثقافة المسلمة، حتى خلال القرون التي كان الإسلام فيها لا يزال عدواً رهيباً. فقبول الرأيين مسألة يجب أن تكون موضع مُساءلة، لكن مع ذلك فإن هذه المسألة أمر شائع بين الباحثين اليوم.

إن هذا اللاتجانس الظاهر هو ما دفعني إلى إعادة النظر في بعض الآراء التقليدية، على أمل الوصول إلى إجابات جديدة وهو ما يبرر تقديم بحثي هذا.

يظهر كتّاب التواريخ المبكرة (Chronica) حول سقوط مملكة القوط Visigothic بسبب هجوم العرب المسلمين (Saracen) وبداية المقاومة في جبال أستوريا بشكل واضح تحيزاً مسيحياً. فهم لا يميلون فقط إلى تفسير حوادث الماضي على ضوء مواقفهم الروحية وإنما يبدعون بشكل فعّال أيضاً استمرارية تاريخية مصطنعة عن طريق إسقاط تفسيراتهم الخاصة على الأحداث التي يقدمون تقارير عنها. كذلك ليس من المستغرب عليهم، كرهبان، أن يميلوا إلى فحص كل الأحداث التاريخية في ضوء قدرة الله، وكيف أن هذه القدرة أو العناية تتدخل بشكل حميمي ومباشر في تحديد مصير الأفراد والمدن بل المجتمعات والممالك. ونظراً لأنهم من أصول قوطية، فكان من الطبيعي أن ينظروا للتغيرات السياسية التي أدخلها الفاتحون على المجتمع القوطي المسيحي بوصفها كارثة ذات أبعاد نشورية.

توضح قراءة التواريخ الأسبانية المبكرة التي تعالج موضوع حرب الاستعادة أن الاهتمام الأساسي لمؤلفيها هو بشكل دقيق: تقرير اغتصاب الحكم الشرعي لملوك القوط على يد الغزاة (العرب المسلمين) والجهود الأولية لاستعادة القوط للملك. لكن في الوقت نفسه، نجدهم يقدمون تفسيراً لاهوتياً لأسباب تحطيم أمة مسيحية على أيدي كفار برابرة، وعرض لاهوتي للوسائل

والأساليب المؤدية لقيام إصلاح مسيحي.

ورغم أن الكتابات التاريخية المبكرة لا تقدم إلاّ بشكل مختصر ومختزل الاعتبارات المجردة والنظرية، إلا أنها مع ذلك تُشَكِّل دليلاً كافياً على الأفق السياسي والديني لمؤلفيها. فجميعهم مُطْبقون في التأكيد على حقيقة أن المعتدين لم يكونوا قادرين على احتلال كل أجزاء الجزيرة، وأن فرق جنود صغيرة لجأت للجبل بحثاً عن ملجأ، ومن هناك بدأوا هجومهم المضاد. وكان هؤلاء الجند في الحقيقة يتحدرون من أصول قوطية نبيلة، وكانوا في الواقع حماة النظام التقليدي والشرعي. لهذا السبب جعلوا بيلاغيوس (Pelagius) أول بطل مسيحي حارب الغزاة خليفة (scutarius) لآخر ملوك القوط، بل جعلوه حفيد آخر ملك طليطلي، رودريك Roderic، وبذلك جعلوه الوريث الشرعي للعرش.

وهذا الاهتمام بالشرعية في النظام الجديد واضح أيضاً في وثيقة مؤرخة عام 760 تقريباً، جاء فيها أن أُودساريوس (Odsarius)) مطران لوجو، يقول إن الملك ألفونسو، يمثّل الشرعية التاريخية للسلالة المالكة. ولقد قال ألفونسو الثاني في عام 832 عن ألفونسو هذا إنه: خلاصة الشرعية القوطية المقدَّسة. ودون شك يؤكد كاتب التواريخ المنسية (Chronicon silense) لنفس الأسباب السياسية أن ألفونسو السادس سيكون: الاستمرار الشرعي للملوك القوط. على أن إسباغ الشرعية هذا لم يؤكد عليه فقط لتأكيد ظلم غزو العرب المسلمين وإنما أيضاً ليؤكد على حقوق ولاية العرش الطليطلي لملوك أستوريا، لذلك فإن كاتب تواريخ Albedense يشير فقط إلى تلك بوصفها ordo gothorum.

ونجد أيضاً الدليل على استمرارية القومية هذا بين ملوك القوط في الماضي والحاضر أيضاً في الإبقاء ولقرون على اسم أسبانيا (أو هسبانيا)، سواء بالنسبة لممالك القوط أو بالنسبة للأراضي التي ينبغي استعادتها من الغزاة العرب.

وبهذا المعنى، يجب أن نتفق مع ر. منينيز بيدال الذي ذكر أنه: «من الاعتباطي إنكار وجود مفهوم أمة في إسبانيا العصور الوسطى، وكذلك وجود

فكرة دقيقة أو رسالة استعادة أو انتصار»، على وجه الخصوص في إطار مرجعية الماضي القوطي. ورغم أن ثبوتية صدق الوثيقتين القديمتين محل السؤال، إلا أنها توضح بجلاء اهتمام الملوك الأوائل في التأكيد على شرعيتهم كحكام وفي تبرير ادعاءاتهم في الأراضي، والمعتمدة على كونهم استمراراً للسلالة الملكية للنظام القوطي.

وكما يوضح التاريخ، كانوا في الحقيقة، يبنون أسس أمة جديدة، رغم أن أولئك الملوك ومؤرخيهم لم يكونوا واعين أو مدركين لذلك، بل وربما لم تكن نيتهم كذلك.

كذلك من الواضح الدور الهام الذي لعبه الدين والحساسية الدينية، معاً في النظرة العامة للتواريخ المبكرة لحرب الاستعادة الإسبانية وفي الدوافع والنظرة التاريخية التي جعلوها موضوع كتاباتهم التاريخية (السجلات التاريخية).

فجوهرياً كانوا يشعرون أن الله، جلت قدرته وعلمه، يراقب الناس ويوجههم أفراداً وجماعات. وكما هو الحال في كل الأحيان وفي كل الأفعال البشرية الأخرى، فإنه (أي الله) يتدخل في معارك البشر ليهب النصر للبعض ويلحق الهزيمة بالآخرين. وبالنسبة للمسيحيين فإن النصر إشارة واضحة من الله بالقبول والتأييد، وهو تأييد قد لا يستحقونه كلياً، وأن عليهم أن يكونوا شكورين لله. كذلك فإن الهزيمة في المعركة، كأي حظٍّ عاثر، ليست مشيئة الله المباشرة والمقصودة؛ فالله لطيف بعباده، وإنما هي ذات وظيفة روحية خاصة، أو بشكل عام، هي عقاب لبعض الذنوب الحاضرة أو في الماضي، أو لذنوب فردية أو جماعية وهي ذنوب قد تكون معروفة أو غير معروفة. لكن مع ذلك ليس هناك من شك أن الهزيمة ليست سوى عقاب مؤقت فقط إذ إن المؤمنين سينتصرون في النهاية. وعلى أساس منطق شائع وتقليدي، يعطي الكتاب اللاهوتيون نفس الحقوق للأعداء غير المسيحيين الذين يصبحون في اللاهوت والتاريخ المسيحيين، مجرد دمى أو أدوات يستخدمها الله ليظهر عظمته وعنايته. فالله يهب النصر للعصاة والكفار فقط حينما يريد أن يهين أو يمتحن عباده المؤمنين.

توازي هذه الفكرة مفهوم اللطف اللاهوتي الذي يرجع إلى المصادر التوراتية والإنجيلية (الكتاب المقدس) ويجد طريقه للتطبيق في التفسير المسيحي للأحداث طوال التاريخ. ولقد وجد هذا النوع من التفكير صياغته المتميزة في الغرب اللاتيني في كتابات أغسطين وفي كتابات صديقه وتلميذه أوريسيوس (Orisius).

وللدفاع عن المسيحية ضد تهمة أنها كانت سبب سقوط روما، طور القديس أغسطين في كتابه «مدينة الله» (De Civitate Dei) وطور أوريسيوس في كتابه (Maesta Mundi) بشكل تفصيلي معتقداً لاهوتياً للتاريخ يكون فيه الله وعنايته أو لطفه المحرك الأساسي.

وفي ظل هذا الإطار الروحي، يعطي كتّاب التواريخ الإسبانية المبكرة أهميةً لاهوتيةً لسقوط مملكة القوط المسيحية على يد الكفار العرب. وبحسب تفسيرهم، تعزى المسؤولية اللاهوتية والأخلاقية لاستيلاء العرب على الأراضي المسيحية ومن ثم الهزيمة المسيحية في شبه الجزيرة الإيبيرية إلى الأفعال الشيطانية التي قام بها الملك لذريق ورجال الكنيسة والمجتمع ككل. وعلى أي حال، فإن الهزيمة المسيحية التي أنهت مملكة القوط هي عقاب إلهي، ويجب تحملها طالما عجز العصاة عن إصلاح شأنهم.

ولم تقع عملية الاستيلاء والاستعادة كلها لمثل هذه الاعتبارات اللاهوتية، وإنما وقعت أيضاً أحداث محدّدة ومعارك معينة لنفس الاعتبارات. ومن ثم فإن اهتمامات كتاب هذه التواريخ هي عزو انتصارات الماضي لله والتضرع له للنصر في مواجهات المستقبل.

فالحرب لم يكن ينظر إليها من منظور ديني، وإنما كانت ترى بوصفها حدثاً له معنى لاهوتي ينتج مباشرة من خطط إلهية. فلقد أراد الله لكفار العرب المسلمين، أن يهاجموا بشكل ظالم، حكومة مسيحية شرعية؛ وذلك للتأكيد على إبراز المعاصي والتجاوزات التي قام بها المسيحيون. وبكل تأكيد لن يسمح الله للأبد أن يُهزم المسيحيين؛ لكن النصر في المعركة لا يتأتى فقط من مجرد عودتهم لله وكسب رضاه.

وكما هو شأن الاستيلاء فإن حرب الاستعادة ستنتهي أيضاً حينما يريد الله ذلك. وبالنسبة لكاتب Chronicom albedense فإن مكافحة المسيحيين للعرب المسلمين ستنتهي فقط «حينما تقتضي عناية الله طردهم دون رحمةٍ من (إسبانيا)».

ولقد تم التعبير عن هذا المنظور الديني حول الأحداث السياسية في شبه الجزيرة بشكل أوضح فيما سمي بالتواريخ التنبّئية (Chronica prophetica). فكاتبها يؤمن بأن سقوط الممالك القوطية والاستيلاء على الأراضي من طرف العرب المسلمين هو بداية تحقيق نبوءة حزقيال (Ezekiel) ضد يأجوج ومأجوج. وتحقيقها الكامل سيلي تحول يأجوج ومأجوج واستعادة الأراضي المفقودة. وفي هذا النوع من تفسير التاريخ، يكون الله هو المحرك الأول، لكنه لا يكون مساهماً مباشراً؛ ويكون الدين هو التأويل لكن ليس السبب المحوري، للحروب ضد المعتدين.

إذن على الأرض الإيبيرية، ينبغي اعتبار الحرب أولاً حرباً من أجل الأرض، لكن هدفها النهائي هو استعادة النظام القديم الذي كان قائماً في الماضي. وهذا النظام هو نظام مسيحي اجتماعياً وسياسياً، ولذلك فقد كان يُرى، خلال الفترة الأولى المبكرة من حروب الاستعادة، في ضوء مصطلحات الماضي القوطي. وقضية استعادة السلطة المسيحية تضيف فقط أهمية على حرب الاستعادة، وتجعلها تبدو حرباً عادلة لأسباب سياسية أيضاً.

فالفرق بين فكرة الحرب العادلة (bellum justum) دون أو مع وجود معاني دينية وحرب مقدسة والتي تصبح الحرب الصليبية هي السمة المسيحية الرسمية لها، يكمن في مبادىء مجردة جداً قامت عليها الفكرة الأخيرة (حرب مقدسة). فتبرير حرب ما بالضرورة يتطلب انتهاكاً فعلياً لحقوق أمة ما أو ملوكها أو أراضيها أو مواطنيها. وفي حالة الحرب «المقدسة» فإن المبادىء المأخوذة في الاعتبار تكون ذات طبيعة مختلفة؛ فهي «مقدسة» اعتماداً على حقيقة أن الخصم لم ينتهك العدو أو حقوقه وحسب وإنما انتهك النسق الديني الذي يمثله أيضاً. وعليه، فإن الهزيمة لا يمكن أن تعد عقاباً للطغيان وإنما هي محاكمة، لا يدافع فيها المخطىء، سواء أكان فرداً أو مجتمعاً عن

نفسه أو حقوقه وإنما يدافع عن الحقوق الدينية التي أعطاها الله للجماعة ككل.

وهذه بكل دقة هي المفاهيم والمشاعر المفقودة في كل التواريخ المكتوبة خلال الفترة الأولى لحرب الاستعادة. فيقاتل ملوك المسيحية، سواء أكانوا يقاتلون في ظل حماية الله أو بدونها، لإقامة نظام سياسي لحماية حقوق ممالكهم الفردية، وتفتقد كل التواريخ توجهاً كونياً أو جماعياً.

يشير الباحثون إلى عزلة إسبانيا المسيحية عن بقية أوروبا المسيحية خلال القرنين الأولين بعد الغزو. ورغم أن هذه العزلة حقيقية من الزاوية السياسية، فإنه يجب أن نعدلها فيما يخص جانباً آخر، إذ إن هذه العزلة لا تنطبق على الروحانية التقليدية للأسبان. فالمسيحيون القوط، سواء أكانوا من (Mozarabs) أو سواهم، استمروا في التمتع بمستوى عالٍ من الثقافة المسيحية التقليدية، وكذلك استمروا في الاحتفاظ والالتزام بنماذج واتجاهات مشابهة لتلك التي كان يحتفظ بها عصر البعث الكارلنجي كما هو واضح من وجود العديد من الأعيان الأسبان في البلاد الكارلنجية. ولكن هذا مع ذلك لا يصدق على سياساتهم. ولا يظهر شيء في تواريخ تلك الفترة يشير إلى أنه كانت عند ملوك إسبانيا أية فكرة أمبريالية (إمبراطورية) تشبه ما كان عند شارلمان؛ أو أنهم كانوا مستعدين أن يعاملوا الامبراطور بشكل مختلف عن طريقة معاملتهم للعرب المسلمين ـ كما توضح الحوادث التاريخية خلال بعثة الامبراطور الإسباني. لقد رحب به طالما كان مشجعاً لبعثاتهم السياسية والعسكرية ضد العرب المسلمين: فلقد كان يعد خطراً عسكرياً حينما شعر ذوو النزعة العصبية الإسبانية أنه يتحدى استقلالهم بسبب الطموحات السياسية الأمبريالية (الامبراطورية).

ولقد قيل «إن الإنسان خلال معظم العصور الوسطى إنما يكون مسيحياً أو مسلماً أولاً وقبل كل شيء، ثم ابن المنطقة التي ولد فيها وأحد رعايا النبيل المحلي بعدها، وأخيراً فقط يكون فرنسياً أو مصرياً أو ألمانياً». لكن مع ذلك إلى أي مدى كان هذا يمثل النظرية السياسية خلال الفترة الكارلنجية في أوروبا والمثالية السياسية في شبه الجزيرة ـ يبقى معتمداً على التجزئة الجغرافية التي تلت تدهور وتمزق الامبراطورية الرومانية. ففي شبه الجزيرة،

كانت الولاءات المحلية والطموحات السياسية تُحدد في الواقع على أساس حدود ما كانت عليه الممالك القوطية وبعدها فقط تكون ذات طبيعة دينية.

وللتأكيد على العزلة الروحية للقطاع المسيحي لشبه الجزيرة الإيبيرية فإنه ينبغي أن نشير هنا للعقلية الأوروبية المعاصرة كما عرفها البابا والامبراطور.

ففي أوروبا، نجد أن روما الدنيوية تمثل، بنظامها المسيحي وحضارتها الرومانية، الجسد المادي للكنيسة، وهو مفهوم قديم. فلقد كان في الحقيقة، النتيجة النهائية للتحول من روما الوثنية (Roma pagana) إلى روما الخالدة Roma aeterna وأخيراً روما المقدسة (Roma Sancta) والذي بدأ مع دخول أو تحول الأباطرة الرومان إلى المسيحية. ولقد كانت هذه الفكرة المثالية الموجودة فعلاً في نهاية الامبراطورية الرومانية قد أصبحت ذات فاعلية سياسية في الغرب المسيحي مرتبطة بالطموحات الكونية للامبراطورية الكارلنجية وتحالفها مع الثقافة المسيحية، كما يمكننا أن نرى في تأسيس المفهوم السياسي والديني لإمبراطورية رومانية مقدسة.

فنظرية الوحدة السياسية الممتدة إلى ما لا نهاية والتي تشمل كل المسيحيين داخل دولة مسيحية واحدة (res publica christiana) أي الجامعة المسيحية، والتي توسعت كلّياً في الامبراطورية البيزنطية؛ هذه الفكرة كان تطورها في الغرب المسيحي يحدث مرتبطاً بالامبراطورية الكارلنجية، كما أصبح بسهولة جزءًا من النظرية السياسية الأوروبية.

وكانت الإمبراطورية المسيحية (Imperium Christianum) تشير إلى الأراضي التي يسكنها مسيحيون. وفي الحقيقة لم يكن المعيار الذي يميز الصديق من العدو توجهاً داخلياً لكل إنسان وإنما كان المعيار قبوله لفعل التعميد الرسمي الذي يختار على أساسه ربه وكذلك إمبراطوره أيضاً. لذلك قيل عن مرويات إيرك الفرملي ومرويات جيرولد إنهما كانا يدافعان عن الحدود بل ويوسعان حدود الإمبراطورية المسيحية. بل لقد ظن الكوين أنه من الممكن الحديث عن توسيع حدود الإمبراطورية المسيحية عن طريق التحول إلى المسيحية باستخدام

العنف الجسدي، وهي فكرة لقيت رواجاً قانونياً كنسياً في قرار غراتياني (Decretum Gratiani) الذي برر الحروب ضد الكفار والهراطقة.

وفي الحقيقة، فإنّ فكرة التوسع العسكري للإمبراطورية المسيحية والدفاع عن دولة الجامعة المسيحية كانت فكرة ضرورية لقيام حرب مقدسة، بالقدر الذي كانت كل الحروب تتحقق على أساس هذا الغرض لتصبح حرباً مسيحية عادلة، ويكون أي تحالف مع العدو عبارة عن مواجهة مباشرة مع الدين المسيحي. وكانت القرارات المنسوبة غالباً للبابا ليو الرابع (847 ـ 55) تدعو الجيوش الامبراطورية لشن الحرب ضد برابرة أوروبا الشمالية والوعد بالجنة لمن يسقطون في أرض المعركة، وتفجر غضب البابا جون الثامن (872 ـ 82)، مستنكراً ما أسماه بالتحالف غير التقي للبلدان التي لها تحالفات صداقة أو تعايش مع العرب المسلمين المهددين لروما، ومثل هذا الغضب ينبغي أن لا يكون مستغرباً.

في بداية القرن العاشر طلب نبيل من برجندي اسمه برنون، الذي كان رئيس دير رهبان جنجي من التقي وليم الثامن، دوق اليكوين، الحصول على قرية كلوني الصغيرة لرهبانه. ولقد تحقق طلب برنون في سبتمبر عام 910 وتأسس ديرجديد. ولقد كان هذا الدير معفى من كل السلطات المدنية واللاهوتية ولا يقع تحت أي سلطة سوى سلطة بابوات روما، وكان على الدير أن يدفع سنوياً مبلغ عشر جنيهات ذهبية كإشارة لهذا الارتباط.

لم يكن تأسيس هذا الدير حدثاً هاماً ولا إصلاحاً جديداً، بل على العكس من ذلك تماماً. لقد كان يتبع اتجاهاً متواضعاً لكنه ملاحظ من خلال المثاليات التنسكية التي كانت تسعى للهروب من العالم بالمعنى التقليدي جداً للكلمة. وكما هو حال الديارات الأخرى التي تبحث عن طريقة حياة مشابهة ومستقلة، لم يُدفع الرهبان الإصلاحيون في كلوني إلى إصلاحهم نتيجة حماس دعوي. ورغم أن كلوني ستعد بعد ذلك المبدعة لفكرة الحرب المقدسة، فلم يكن هدفهم الأساسي هو توسع المسيحية وإنما كان هدفهم هو الإصلاح الداخلي الذي يتم الوصول إليه بشكل صحيح عن طريق الاستقلال التنسكي عن التدخلات السياسية واللاهوتية.

ولم تكن رغبتهم في إخضاع الأسس الجديدة للسلطة المباشرة للقديس بطرس وخلفائه من البابوات ـ Juris sunt sancti Petri ـ كوسيلة للوصول إلى الحرية الرومانية libertas romana بالرغبة الجديدة، لكنها أعطت الدير نوعاً من الإعفاء المقدس من القوانين العلمانية واللاهوتية وهو ما كان له نتائج بعيدة المدى.

ويمكن اعتبار الإصلاح الكلوني لمفهوم تحالف الكنيسة مع الامبراطور بوصفه أحد الـ potestas، لكن بتبني المركزية القوية التي كان يمارسها بنديكت الأنياني قبل قرون، وباتباع مفهوم عالم المسيحية الكارلنجي من حيث المبدأ، وإن كان يختلف فقط في اعترافه بالبابا، بدلاً من الامبراطور بوصفه السلطة الأعلى jus supremum.

ولم يكن دير كلوني أساساً مهتماً بالكفار، سواء أكانوا مانويين أو عرباً مسلمين، أو بالإصلاح الكوني للحياة السياسية واللاهوتية في ديار المسيحية، لكن مع ذلك بدون دير كلوني ممثلاً في عونه وإصلاحاته لا يمكننا أن نفهم فكرة الحروب الصليبية أو ما عرف بالإصلاح الغريغوري.

وفي هذا المجال، يجب أن نصر على أن الإصلاح الجديد كان سيتعارض، وإن كان في البداية بشكل لاواع مع المجال السياسي، وكان يحمل داخله بذور نظرية سياسية جديدة كلّياً عن الحقوق الكونية للبابوية.

وفي الواقع كان من غير المحتمل جداً أن لا يكون رئيس الدير برنون أو وليم الكوينتي قد تخيلا أو حتى حلما بأهمية الإصلاح الكلوني. وإنما كان العمل الشخصي لرؤساء الدير من أمثال برنيو (الذي ترأس الدير من 910 ـ 26) والقديس أودو (926 ـ 942) والقديس مايول (954 ـ 994) والقديس أوديلو (994 ـ 1049) وأخيراً القديس هيجو (1049 ـ 1109) هو الذي جعل لإصلاح كلوني أهميته. فمع هؤلاء وبسببهم نما تأثير رهبان كلوني في كافة بلاطات أوروبا، مثل الأباطرة هنري الثاني وروبرت التقي أو الوَرِع وسانشو عمدة نافارا بل وحتى ستيفن المجري الذي تحول حديثاً للمسيحية. لقد ظهر

الرهبان في هذه البلاطات بوصفهم حماة التفسير الإصلاحي للمفهوم الكارلنجي للنظرية السياسية والدينية.

فبعد أسر رئيس الدير مايول، حدث أول احتكاك مباشر بين رهبان كلوني والعرب المسلمين أثناء المقايضة على حريته من الأسر. ورغم أن الحادثة لم تكن حادثةً نادرة الوقوع، وبالتأكيد لم تكن فعلاً حرباً دينية، إلا أن أسره اعتبر من طرف رئيس الدير أديلو، الذي دوّن السيرة الشخصية لمايول فرصةً أججت التدخل الإلٰهي لهزيمة العرب المسلمين «العتاة».

ما كان الإصلاح الكلوني موجهاً أساساً وبشكل مباشر ضد الكفار، كذلك لم تكن الحرب الصليبية كحرب مقدسة موجهةً مباشرة ضد الإسلام. لكنّ تطور هاتين المسألتين أدّى إلى ذلك؛ فبنفس الطريقة التي رأى فيها البابا ليو الرابع مشروعية استخدام القوة لنشر المسيحية في أوروبا، فإن بابوات الإصلاح في قرون تالية اعتبروا أن من حقهم استخدام السيف لحماية الشعب المسيحي ضد أعدائهم الداخليين من ملوك ومطارنة متاجرين بالدين، بل وحتى الامبراطور. وأهمية ما أنجزه رهبان الإصلاح الكلوني المتنوعة سواء أكان في عدد وسمعة أديرتهم أو في تأثيرهم السياسي، إضافة إلى التعميم الكلوني (saeculum cluniacense) الذي حل تدريجياً محل التعميم الدوري الأخوي (saeculum ferreum) الذي انتهى بالسقوط الكارلنجي.

وهكذا فإن البابا ليو التاسع (1049 ـ 54) وهو الراهب والمتنسك الذي قضى معظم حياته في حروب دفاعاً عن الكنيسة؛ مات بينما كان يؤكد على حق البابوية وحق كنيسة روما ضد البطريرك البيزنطي ميشيل سيرولاري (1043 ـ 58).

لكن مع ذلك فإن فكرة الحرب المقدسة والحرب الصليبية قد أصبحت واقعاً جلياً في عهد البابا إسكندر الثاني (1061 ـ 63) وذلك في تبنيه ودعمه العلني والرسمي لحركة الـ Pattari التي كان يرأسها إيرليمبالد الذي حصل على وسام القديس بطرس من البابا بعد سقوطه ميتاً في معركة والذي شيّع كشهيد للمسيح.

ولقد دعم البابا إسكندر الذي حَرّكَتْه نفس الروح حملات الأخوين، روبرت

وروجر جسكار، ضد المسلمين في صقلية، وكذلك أيّد انتصار وليم النورماندي بإنجلترا. وكان قد أرسل لوليم الأعلام البابوية كرمز للاعتراف البابوي الرسمي بالصفة المقدسة للحملة. وبنفس الروح، نظم البابا حملةً تحت قيادة وليم دوق أكيتانيا ضد بربشتر التي كانت لا تزال تحت السيطرة الإسلامية. ولقد انتهت هذه الحرب الصليبية عام 1064 باستعادة المدينة وبذلك رسمت بداية ما عُرف بالحرب الصليبية الفرنسية في إسبانيا.

ولقد تميّزت بداية القرن الحادي عشر بحادثة ذات أهمية خاصة لكل العالم المسيحي ـ ألا وهي انتهاك الأماكن المقدسة في القدس على يد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله. ففي عام 1009 أمر الخليفة المتعصب الحاكم بأمر الله، وبشكل مزاجي، بهدم الضريح. واقتُلعت الكاتدرائية من أسسها، وإن لم تُجتث كلياً مع ذلك.

ضُخّمت هذه الحوادث من طرف الكتّاب الغربيين الذين أعطوا المعنى النشوري لمحاولات الخليفة الفاشلة في تحطيم الكاتدرائية. ونظراً لأن هذه الحوادث وقعت في وقت كان فيه الاعتقاد في الأماكن المقدسة ذائع الشعبية فإن الحادثة تركت أثراً عميقاً في العالم المسيحي الغربي.

وحينما استولى السلاجقة عام 1070 على القدس من الفاطميين لم يحرِّك العالم المسيحي سياسياً ساكناً. ليس حتى عام 1073 حينما قدم ميشيل السابع للاعتراف بالسيادة الرومانية في مقابل مساعدة عسكرية ضد الأتراك؛ عندها أصبح البابا غريغوري السابع مهتماً ببيزنطة والأراضي المقدسة. ولقد عجّل من هذا التدخل اهتمام البابا السياسي بتوسيع تأثير روما عن طريق حلمها الديني في توحيد الكنيسة المسيحية كلها تحت سلطة بطرس وخلفائه من البابوات.

وهكذا فإنه حينما ردد الامبراطور أليكسس كومنيس نداءه لطلب المساعدة، قرر خليفة غريغوري، البابا أوربان الثاني السعْي لإنجاده.

ومع Deus lo volt وخطاب أوربان في كليرمونت عام 1095، قامت الحرب الصليبية الأولى ضد الإسلام. وبذلك دُفعت نظرية دولة العالم المسيحي الموحدة

إلى نهاياتها المنطقية. ومالت الحروب الصليبية ضد منطقة شرق المتوسط إلى إعطاء الحروب الإسبانية مكانة ثانوية. لكن هذا التغيير يجب أن يعزى إلى الجاذبية الرومانسية للأماكن المقدسة وذلك تمشياً مع الاتجاهات والعواطف الدينية المعاصرة آنذاك وليس لوجود أي تغيير حقيقي في الأسس اللاهوتية للسياسة.

وكان هناك آنذاك، كما كان من قبل، اهتمام واضح من طرف البابوات الإصلاحيين في إعطاء أهمية للحملات الإسبانية التي غالباً ما تذكر وتقارن بالحملات الصليبية في الأرض المقدسة.

ومع حلول الجزء الأخير من القرن العاشر، دخل الإصلاح الكلوني إسبانيا، وكان يعيد بشكل سريع بناء وترميم الأديرة القديمة، ويؤسس أديرة جديدة في المملكة المسيحية في شبه الجزيرة.

ورغم أن الرهبان الكلونيين لم يعملوا مباشرة على استحداث مفهوم الحرب ضد العرب المسلمين، إلا أنهم أدخلوا تغيرات جوهرية على الحياة السياسية والدينية، حولت عملية التجديد في شبه الجزيرة بحيث يمكننا فعلاً أن نشير إليها كمرحلة ثانية في حرب الاستعادة الإسبانية. ففي ظل هذه الفترة حلت تدريجياً الممالك المسيحية محل الفكرة المثالية القديمة عن الاستمرارية القوطية بمفهوم جديد للروحانية في شبه الجزيرة، وهذه حقيقة رغم أنها معروفة إلا أنها لم تعط أهميتها التي تستحق.

وفي القرون الماضية عاش المسيحيون في شبه الجزيرة حتى من لم يكونوا تحت الحكم المسلم، بشكل عام، غرباء عن المفهوم الامبراطوري للجامعة المسيحية العامة. ولقد أدت قرون من السيطرة الكلونية إلى حركة معاكسة لهذه العزلة، في كلٍّ من الحياة الدينية والسياسية للممالك المسيحية، وأدى ذلك في النهاية إلى تأسيس هذه الروح الجديدة في ظل سيطرة روما داخل المدار الفرنسي.

ففي المجال الديني، ترك الغزو الرهبان الكلونيين الفرنسيين بصماتهم

الخاصة على الحساسيات الدينية في المناطق الإسبانية. وكانت آراؤهم غالباً معاكسةً للعادات والمواقف والآراء التقليدية عند الرهبان ورجال الدين الأسبان. وبهذا الخصوص، يجب علينا أن نذكر الراهبين الكلونيي التنشئة دالماتيوس ودياجو جلميريز اللذين نشرا أسطورة القديس جيمس التي جعلت من ضريح كامبوستيلا دي سانتياغو ثالثاً في الأهمية بعد روما ومدينة القدس. وكذلك لا ننسى برنارد السيداركي، أول بطريرك لطليطلة بعد استعادتها من المسلمين، الذي أحضر معه إلى المدينة القديمة حاشيةً لاهوتية ذات أصول فرنسية لتساعده في جعل أديرة طليطلة مشهورة.

أما على المستوى السياسي فإنه كنتيجة للتوسط الكلوني والنصح، سعى البيت الأكيتاني المالك إلى إقامة تحالف عن طريق الزواج مع ملوك اسبانيا المسيحية؛ وهكذا فإن ابنة وليم، أغنيس، أصبحت الزوجة الأولى للفونسو الرابع ملك قشتالة. وتزوجت ابنة أخرى بدرو الأول ملك نافار وأراغوان، وتزوج وليم التاسع، دوق ناحية التروبادور بأكيتانيا، أرملة ملك أراغوان.

وقد يكون مثار سؤال الذهاب إلى أن كل هذه الأفعال التي قام بها الرهبان الكلونيون ذوو الأصول الفرنسية في شبه الجزيرة خلال القرن العاشر والحادي عشر والثاني عشر كان دافعها خطة توحيدية بضم الأراضي الإسبانية في المدار السياسي لروما وأكيتانيا. والأكثر احتمالاً هو أن الرهبان الكلونيين الذين مثلوا إلى الآن الروحانية الكونية لمسيحية إصلاحية إنما كانوا يسعون إلى تغيير التقليد القومي لشبه الجزيرة القوطي عن طريق ضمّ الأراضي الإسبانية الرسمية داخل الدائرة السياسية والروحية للعالمية المسيحية الجامعة. وفي هذا الوقت كان المصطلح الأكثر استخداماً وشيوعاً الديار المسيحية (christiantias) وهو ما عكس بشكل أكثر حميمية الدور الذي للدين والكنيسة.

إن مثل هذه التغيرات في الشعائر الدينية. يوصفها بديلاً عن الطقس القوطي الذي استبدل به الطقس الروماني، واستبدال الحرف القوطي بالحرف الكارلونجي الذي فُرض بالقوة على رجال دين شبه الجزيرة من طرف المصلحين الفرنسيين، لا يحتاج أن يُفسر على اعتباره دليلاً على طموحاتهم القومية. وبدلاً من ذلك يمكن أن

تُفهم بشكل منطقي بوصفها مظاهر روح كونية، أو عدم رغبة في التلاؤم مع خصائص كنيسة لوّنها التعايش مع العدو المسلم.

إضافة إلى ذلك، فإن ادعاء غريغوري السابع بأن المناطق الإسبانية حتى تلك التي لا تزال تحت السيطرة المسلمة إنما هي جزء من أرض القديس بطرس، وبذلك فإنها تحت السلطة البابوية المباشرة، ولا يحتاج ذلك إلى دليل على مطامح البابا السياسية، وعلى اعتبار شبه الجزيرة جزءًا لا يتجزأ من الجسد المسيحي. فبالنسبة لغريغوري السابع، فإنّ حق القديس بطرس هذا في الأراضي والمناطق الإسبانية يستتبع التبعية والولاء من طرف الأسر الحاكمة القائمة بل وحتى حق الاعتراف بالملوك الجدد.

وهكذا فإنّ الإذعان لمفهوم الـ Patrimonium هو الذي جعل لغريغوري السابع الحقّ في إعطاء الكونت ابليس الرونسي السلطة على أراض سيتمُّ الاستيلاء عليها من الشعوب الوثنية. وفي عام 1073 حينما كان البارونات الفرنسيون يخططون لغزو آخر على المناطق المسلمة في شبه الجزيرة، كان البابا غريغوري يكرر الحق البابوي في إعطاء سلطة قانونية على أية أرضٍ تمَّ الاستيلاء عليها. وبحسب نفس المبدأ السياسي، . قبل البابا غريغوري السابع وبعدها خليفته اوربان الثاني مملكة أراغون بوصفها تابعةً للبابا، بل والملك سانشو راميريز نفسه باعتباره خادماً (تابعاً) للبابا وسلطة القديس بطرس المقدسة. ولقد شهد القرن التالي البابا إسكندر الثالث (1159 ـ 81) الذي منح لقبا ملكياً للفونسو أنريكيز (1179) تقديراً لجهوده ضد المسلمين. وبهذه الطريقة، أصبح الدين وتقدير البابا هما الأساس للشرعية الملكية في إسبانيا.

وكدليل إضافي للمفهوم الكلوني لمسيحية تتجاوز الحدود القومية يمكننا أن نشير لاهتمام أكيتانيا في إسبانيا وحربها المسيحية للاستعادة.

فلقد أشير إلى أن الروح التي دفعت شوغر رئيس دير القديس دنيس إنما كانت ايدولوجية وإن هذا الـ renovati (التجديد) لا يتعامل كثيراً مع الأحداث التاريخية في تصوير لشارلمان في أغنية رولان الملحمية. ولقد كتبت لأول مرة عام 1100،

تصورات رولان لشارلمان بوصفه حاكماً لمملكة مسيحية كونية يجعل ميدان نشاطاته إلى ما هو أبعد من جنوب فرنسا وإسبانيا وإلى ما هو أبعد من آخن «Achen». فالأغنية تنسب للإمبراطور أفعالاً أسطورية مثل الاستيلاء على شبه الجزيرة الايبيرية إلى أقصى جنوب قرطبة (الأبيات 70 ـ 71)، في قلب المجال العربي المسلم. وقبل ثلاثة أرباع القرن قبل رولان، روّج المغنون هذا الاعتقاد الذي سجل أيضاً في تاريخ خصص للكونتات وتاريخ كونتية أكيتانيا كتبه أديمار دي شابان. وفي سجل الدير التاريخي، استمر هذا التقليد بوصفه التقليد الصادق لل gesta الكارلونجي. أما الحروب الصليبية التي قام بها الفرسان الفرنسيون في إسبانيا ضد العرب المسلمين في القرنين الحادي عشر والثاني عشر فإنها لم تحقق رغبات البابوية والعلاقات الموجودة بين الكنتية والملوك الإسبان وإنما أيضاً كانت «عبارة عن محاولة لصنع واقع تاريخي يوازي الأسطورة الكارلونجية التي أبدعها المغنون وأبدعتها تواريخ الديارات.

إذن منطقياً قد نفترض أن رهبان كلوني الذين كانوا وسيلةً لكلّ الملوك الإسبان، وكانوا أيضاً أداةً لتحقيق هذا التجديد الكارلونجي عن طريق الحروب الصليبية في إسبانيا.

وكنتيجة، فإننا نرى هذا واضحاً، عبر عدة قرون، من طرف مطارنة ورهبان كلونيين وفرسان فرنسيين وبابوات اصلاحيين، ليصنعوا من فترة حرب الاستعادة الإسبانية عصر بطولة دينية.

ولذا فإن التواريخ الديرية غالباً ما تعزو عظمة ملحمة رولان للمعارك ضد العرب المسلمين ومن الأمثلة على ذلك تاريخ chronica adelfonsi imperations الذي رويت فيه حملات الفونسو في المرية باستخدام مصطلحات ملحمية مع إشارة مباشرة لغزوات شارلمان ـ facta sequens caroli. وفي نفس المعنى فالقصيدة اللاتينية Campidoctions والتي وإن كانت غير موقعة إلا أنها خرجت بوضوح من قلم ديري تحمل سمات ملحمية في مدح السيد [القنبيطور] وغزواته ضد المسلمين الكفار. فلقد قورن السيد (Elcid) بهكتور وباريس، وقورنت معاركة بحروب طروادة. وعلى العكس، فإنه في النسخة الشعبية لهذه القصيدة

والمعروفة بـ Mio cid، نجد أن اهتمام المؤلف في المعركة ضد المسلمين بوصفهم كفاراً ثانوي فقط، هناك تركيز كلي على الشخصية التاريخية للراهب الكلوني جيروم البيرجوردي، أسقف فالنسيا لاحقاً. فالأسقف لم ينافس **السيد** في مواجهاته الدامية والعنيفة ضد الكفار وحسب؛ بل إنه هو نفسه صار بطلاً ملحمياً.

وفي هذه العملية الكلونية التي تعيد صنع حرب الاستعادة في شكل عصر بطولة، كانت المفاهيم الأساسية للعناية والقدرة الإلهية المفسرة للتاريخ لاهوتياً قد أعطيت هي الأخرى تفسيراً جديداً. فلقد كانت فكرة التدخل الإلهي تقليداً مقبولاً في كل أحداث الحياة، بما فيها المعارك باعتبارها جزءًا من المعتقد المسيحي. وأفضل الحوادث المعروفة التي تبرهن على هذا المعتقد كان تحرر بطرس من قيوده على يد ملاك وانتصار قسطنطين الاعجازي على ماكسنتيوس وذلك بوضع إشارة الصليب على تروس وأعلام فرقه العسكرية. وهكذا فإن مساعدة الله السخية وتدخل القديسين التي التمست في الخط الديني والصلوات الخاصة والتي اعترف بجميلها في شكل نذور وتبرعات.

فمن وجهة النظر هذه، كانت الادعاءات في الحصول على المساعدة الإلهية تقوم على مدى تقوى الشخص أو على مدى عدالة قضيته دينياً. وعلى أي حال كانت المساعدة الإلهية تهدف إلى إسعاد المؤمنين وتعظيم الدين الوحيد الحق، وتلك يتم الحصول عليها عن طريق تدخل اعجازي ليس للمؤمنين فيه أي حق. وبهذا المعنى ليس للتدخل أهمية لاهوتية لا يمكن شرحها بالمعنى الحرفي.

ولقد نتج عن تطور كلٍّ من المفهوم السياسي للدار المسيحية والصفة الروحية والمقدسة للحروب ضد الكفار والهراطقة تأسيس لاهوت جديد للحرب وللتدخل الإلهي فيها. وشعر المحاربون أنهم لم يعودوا يحاربون من أجل مصالحهم الشخصية وإنما هم يحاربون في سبيل الله، وكان يتوقع تدخّل الله لصالحهم، رغم أن هذا التدخل إعجازي وخارج على مألوف الحوادث، وأصبح متوقعاً بسبب الصفة الدينية التي يحاربون من أجلها. وبهذا المعنى تغيرت العلاقة بين المقاتلين المسيحيين وإلههم (ربهم) بشكل أساسي عن الإيمان التقليدي. وتجاوباً مع هذا التغيير، تحولت علاقة الله بحروب الاستعادة في شبه الجزيرة

أيضاً، وكان يُعتقد أن الله كان يرسل أولياءه كرسل إلهيين للمشاركة بشكل نشط في المعارك فيقودون المسيحيين للنصر. وهذه الروح واضحة في أعمال الراهب الكلوني بريسو، أول شاعر باللغة القشتالية. ورغم أن أعماله دينية وتقوية أساساً إلا أن قصيدته عن حياة القديس ميلان تظهر مفهوماً عنيفاً للحرب الدينية التي كانت متفقةً تماماً مع الروحانية الجديدة. وبحسب وجهة نظر بريسو فإن جيوش «الملك عبد الرحمن، ملك الوثنيين وعدو كل المسيحيين اللدود» قد هزمت «لأن عقاب المسيح قد تتبَّعَهُم» (المقطع 369).

ومن غضبه ضد أعداء الدين المسيحي، أرسل المسيح رسله، المطران القديس ميلان وحواريه القديس جيمس؛ فظهرا من السموات على شكل فرسان بسيوف قواطع مستعرضين برباطة جأش، وهبطا على الكفار ويقرر بريسو بالأبيات التالية ما حدث بعدها:

وما أن اقترب الفرسان (الخيالة) من الأرض حتى بدأوا في ضرب العرب (المور) بشكل قاتل حتى أنهم أحلوا بصفوفهم الدمار. مما جعل الخوف ينتقل في صفوفهم من أولها إلى الأخير.

وظهر نفس الخليط من المشاعر الدينية والنظرية السياسية كأساس لحرب، لاستعادة فن قصيدة فيرنان غونزاليس التي نظمت خلال القرن الثالث عشر من طرف راهب كلوني مجهول في دير القديس بطرس في أرلانغا (Arlanga). ورغم أنها هدفت أساساً إلى تعظيم شخصية البطل وعلاقته بالدير، إلا أن مؤلفها أظهر بشكل واضح مفهومه السياسي لحرب الاستعادة.

وفي القصيدة، يظهر القديس بلاغيوس للكونت فيرنان جونزالا ليعطيه الأمر الإلهي بتوجيه الجيوش ضد جيوش المنصور ويعلم الكونت سلفاً بنصره على المور بمساعدة بيلاغيوس كما هو واضحٌ من الأبيات التالية:

يأمرك الخالق العظيم ويقول لك بأنك عبده وأنه ربك وأنك ستحارب الكفار من أجل محبته ويأمرك أن تحارب المنصور.

ومن المهم خصوصاً في هذا النص الأبيات الأول من رسالة الله. ففيها تكون

العلاقة بين الله والكونت هي علاقة عبد بربه أو سيده.

وفي دوره النشط كحامي للمسيحيين، يصبح سانتياغو الحاج أيضاً قاتل المور (العرب المسلمين)، والذي سيجعل كل القديسين يحتلون مواقع ثانوية إذ يصبح سانتياغو هذا الناطق الرسمي لحقوق المسيحيين الأسبان الدينية في المناطق غير المستولى عليها.

ورغم الأفضلية الواضحة للجهود الكلونية والغارات (الانتهاكات) في المعتقدات الدينية، فلقد حال القرب المكاني للعدو المسلم في شبه الجزيرة دون قبول مفهوم دار المسيحية العام المجرد الديني باعتباره الدافع الأساسي للحرب. فبقيت حروب الاستعادة الإسبانية في جوهرها صراعاً لاستعادة الأرض التي كان يهتم الملوك في السيطرة السياسية عليها، وليس من أجل خلق ممالك مسيحية patesta christiana بالمعنى الكلوني.

وفي شبه الجزيرة الايبيرية، كان الاغراء الرومانسي للحروب المقدسة في الشرق دائماً أقوى من الصفة الدينية لحروبهم. لذا فإن البابا أوربان الثاني أرسل مرة أخرى برنارد الكلوني إلى إسبانيا، أولاً كأسقف لطليطلة وهو الذي غادر أتباعه عام 1095 ليحضر اعلان أوربان في كليرمونت عن بدء الحروب الصليبية. وحرّم بعد ذلك راهب كلوني آخر هو البابا باسكال الثاني (1099 ـ 1118) على الفرسان الأسبان المشاركة في الحروب الصليبية في المشرق.

لم يفرق في قوانين مجمع اللاتران الأول الذي عقد عام 1123 أثناء بابوية كاليكستوس الثاني بين الحروب الصليبية في الأرض المقدسة وبين الحروب القائمة ضد المسلمين في إسبانيا، حينما كان من المهم التأكيد على الواجب الديني في القيام بتنمية بذور الحروب الصليبية.

لكن وعلى عكس الاعلانات الرسمية التي قال بها البابوات والمجالس، استمرت القدس، مكان الحج في الأرض المقدسة والحروب الصليبية ضد الكفار في المشرق في الاستحواذ على التقوى الإسبانية بجاذبيتها الرومانسية الفريدة. لذا نجد ريموند لال (1232 ـ 1316) في كتابه: «كتاب الفروسية»

يجمع بين مهام الفرسان في القتال والموت كشهداء ضد الكفار مع الحج إلى القدس. فمن الواضح أن الأمر كان بالنسبة له هاجساً، خاصةً وأنه جعل كتابيه: Libro del pasage المكتوب عام 1282 والآخر De acquistione Terrae Sanct الذي قدمه للبابا كلمنت الخامس، يدوران حول نفس الموضوع، وفي كتابه الأخير قدم للبابا خطةً جريئةً للاستيلاء على القسطنطينية. ونجد نفس الهاجس في أعمال ثانوية أخرى له.

إضافة إلى هذه الأعمال، ومع نهاية القرن الثالث عشر، نجد شاعراً ذا تدريب ديري مجهول يؤلف قصيدةً نواحية بالقشتالية حول سقوط القدس. وهدف هذا الشاعر في قصيدته التي تتجلى فيها عواطف شاعرية أكثر منها معرفة حقة إلى تجنيد الأسبان في الجيوش الصليبية.

كذلك كان من خصائص حرب الاستعادة الأسبانية في هذه الفترة رغبة ملوكها الاعتراف بوجود جماعية دينية في مجال حكمهم (ومن الأدلة على ذلك لقب «ملك الدينين» الذي اتخذه الفونسو السادس، وكذلك شهامتهم في إعطاء حقوق دينية للجميع؛ وهي الامتيازات التي غالباً ما جعلت الملوك في مواجهة مفتوحة مع الكنيسة.

وكان من الواضح أنه لم تكن هناك معارضة أساسية ضد التعايش مع الدين الإسلامي بعد القضاء على قوته العسكرية والسياسية، ولا إلى اعتراف بـ imjiam foedurs، كالذي كانت ضده بابوات روما. وفي الحقيقة غالباً ما تحالف ملوك إسبانيا أنفسهم مع ملوك مسلمين، حتى أثناء الحروب الصليبية في شبه الجزيرة. ويقدم هذا ما يمكن أن نسميه موقفاً تقليدياً نحو المسلمين في حرب استعادة إسبانيا. وهذا الموقف التقليدي استمر يظهر في جوانب برغماتية في حرب الاستعادة، وبين السكان الذين يعتنقون معتقدات مختلفة؛ لكنه لم يعكس النظرية السياسية التي تم إدخالها عن طريق الاصلاح الكلوني والتي أصبحت سائدة، والتي اعتمدت، أساساً على المنطلقات العقدية.

ومن الأمثلة الموضحة لهذا المعتقد ما سنراه في المثال التالي المتعلق بتفسير

سبب الحروب المعلنة ضد المور من طرف انفنتي دون جوان مانيول، رئيس مرسية الفارس والمقاتل والذي غالباً ما تحالف مع حكام مسلمين في زمانه.

«استولى وسيطر [أتباع محمد] على العديد من الأراضي وإلى وقتنا لا يزالون يملكونها، والعديد من هذه الأراضي تخص مسيحيين تحولوا عن طريق الحواريين إلى دين المسيح. ولهذا السبب توجد حرب بين المسيحيين والمسلمين، وستستمر حتى يستولى المسيحيون على الأراضي التي أخذها المسلمون منهم عنوة، إذ بسبب دينهم ومعتقداتهم لن تكون هناك حرب. . .»

ولقد فسرت آراء ووجهات نظر دون جوان مانيول باعتبارها إشارة، ليس فقط للتسامح الديني، وإنما أيضاً إشارة لأهمية الاهتمامات السياسية في حرب الاستعادة الإسبانية. وفي رأيي، لم يأخذ الباحثون مع ذلك في اعتبارهم افتراضية واضحة في كلمة جوان مانيول: أولهما، إن حروب الاستعادة الأسبانية، والتي حارب فيها شخصياً في الغالب، لم تكن حروباً تبشيرية، وثانيهما هو أن الدين فقط وليس المولد هو الذي يقرر حق ملكية الأرض. فإسبانيا كانت أرضاً مسيحيةً ولذا فإنها تعود بحق للمسيحيين بغض النظر سواء ولدوا داخل شبه الجزيرة أم لا.

وفي البداية رأينا كيف أن استعادة الأراض من أيدي الغزاة كانت تعتبر حرباً عادلة اعتماداً على ولاية العهد الشرعية لملوك القوط. أما الآن فإن شرعية وحق حكم الأرض كان يعتمد على ادعاءات دينية؛ فإسبانيا ليست من حق القوط أو المسلمين وإنما من حق المسيحيين. وهكذا فإن فكرة الأمة المعتمدة على أرثوذكسية دينية قد أدخلت.

ختاماً، فإنّ السؤال عما إذا كانت حروب الاستعادة الإسبانية قد أصبحت مقدسةً في ظل التأييد الكلوني يجب الإجابة عنه بالإيجاب. لكن مع ذلك فإن هذا الإيجاب يجب تحديده. فرغم أن الدافع والمبرر لحرب الاستعادة قد أصبح دينياً بشكل أعمق، فإن هذا الموقف الديني لم يواز المفهوم الكوني لدار المسيحية. على العكس، فإن التوسع الديني للمملكة المسيحية، والأرثوذكسية المسيحية مثل ركناً أساساً في القومية الأسبانية.

وحينما دافع الفونسو القرطاجي (1430) عن سموّ أسبانيا على انجلترا في مجمع بازيليا بالعبارة التالية:

«إن فخامة ملك انجلترا، رغم أنه يقوم بالحرب، إلا أنها ليست حرباً مقدسة.. إذ هي ليست ضد الكفار وليست من أجل تعظيم الدين الكاثوليكي العظيم وكذلك ليس من أجل توسع المسيحية».

إنما كان يساوي بين العقيدة الكاثوليكية والمسيحية وبين التاريخ السياسي لقشتالة (Castille). وهذا في رأيي، لم يكن نتاج تأثُرٍ بالمسلمين، وكذلك لم يكن موقفاً يستعيد تقليداً قوطياً، وإنما كان في النهاية موقفاً يسمح بظهور التراث الكلوني في أسبانيا.





مشروعية سكنى المسلمين في أرض استعادها المسيحيون: واقع تاريخي وتسويغ عقدي

عبد المجيد تركي

من الأمور التي يمكن التأكيد عليها أن فن المناظرة والجدل يشغل مكانة بالغة الأهمية في الآداب الدينية الكلاسيكية، وبخاصةٍ ما كتب منها باللغة العربية[1]. وبالفعل فإنّ مجالس النقاش كانت جدّ وافرة، حيث يقوم العلماء بمناقشة مسائل معقّدة وحساسة ترتبط بالعقيدة وبالفقه، سواء عقدت هذه المجالس في أماكن خاصة أو في المساجد، أو أخيراً في بلاط الخلفاء أو الوزراء أو الأمراء، وبحضور هؤلاء الفاعل والمؤثر[2]. ثم إن الآثار الجدلية لم تكن قليلة، سواء أودع فيها مؤلفوها كتابياً ما يجري من نقاش شفهي أو ألّفوا

---

(1) لقد لاحظ الأب ألار Allard، وبثقابة نظر، أن كل مفكر مسلم إنما يتطور من خلال مضمون جدلي، وأن لأفكاره موقعاً من الأفكار التي سبقت؛ أنظر:

M. Allard: Le probleme des attributs divins dans la doctrine d'al-Ach'ari et de ses premiers grands disciples. p.1

وراجع أيضاً على سبيل المثال:

H. Laoust: Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqi-d-Din b. Taimiyya. Caire 1939. p. 263.

(2) حول مجالس المناظرة المشهورة في تاريخ الفكر الإسلامي، والتي جرت بين ابن حزم القرطبي الظاهري (456/ 1063)، والباجي (474/ 1081) المالكي وبحضور ابن رشيق والي جزيرة ميورقة وبتشجيع منه، راجع:

A. -M Turki, Polemiques entre Ibn Hazm et Baji sur les principes de la loi musulmane, Essai sur le litteralisme zahirite et la finalité Malikte, Alger 1976. p. 16-20. et 50-56

مجاميع أصيلةً كانت بدورها محمّلةً بالإشارات والإحالات الدائمة لهذه النقاشات.

I. تنوّع المناظرات الدينية: محاولة في التصنيف

1 ـ بفعل التعايش الطبيعي والدائم بين معتنقي الأديان التوحيدية الثلاث في أرض الإسلام، فإن المناظرات كانت وافرة جداً بين المسلمين من جهة والمسيحيين واليهود من جهة ثانية، وقد طالت هذه المناظرات مجال العقيدة بشكل شبه حصري. وبالفعل فإن ثمة جنساً أدبياً قد تكوَّن وتطور عبر العصور، وبفضله قام علماء الكلام المسلمون بتحرير الردود على طروحات خصومهم من أبناء المِلَل والديانات الأخرى. هذا وقد استعادت هذه الكتابات الجوانب الأساسية من النقاش الشفهي الذي أثير معهم[1].

كما أن علماء الكلام هؤلاء كانوا أيضاً من المؤرخين للبدع إذ انكبّوا على رفض عقائد المسلمين الذين اعتبروهم من المبتعدين عن أهل السنّة والجماعة. أي من معتنقي النحل.

وبالطريقة نفسها قام هؤلاء الفقهاء ـ القضاة بإثارة النقاش فيما بينهم حول الفقه وحول أصول الفقه، موجدين بذلك جنساً أدبياً بفروعه الثلاثة: الخلافيات في الفقه، الجدل في الأصول، وآداب البحث. وهذه الآداب هي بمثابة قواعد محددة تراعي حسن السلوك الذي لا بد من مراعاته في كل مناظرة[2].

2 ـ من الفائدة بمكان أن نسوق الملاحظة التالية وهي أن المناظرات الدينية التي تهمّ المسلمين سواء فيما بينهم أو بالنسبة لعلاقتهم مع اليهود كانت مناظرات تغذيها عامة الاعتبارات السياسية الداخلية.

لنذكر وبالنسبة للحالة الأولى، على سبيل المثال، فإنّ الصراع على السلطة بين الخليفة العباسي السنّي والوزير البويهي الشيعي كان لا بد أن يثير النقاش بين

---

(1) نفكر هنا بالمؤلفات الهامة من مثل فصل ابن حزم، كما نفكر برسائل مثل رسالة الباجي التي ألّفها رداً على أحدهم ممن يعرف «براهب فرنسا».

(2) في التمييز بين الأنواع الثلاثة؛ راجع عبد المجيد التركي. مرجع سابق، ص 36 ـ 45.

ممثلي تلك الفترة من سنيين ومن شيعة. فيما بعد، وحين أخذ السلاجقة السنّة مكان الشيعة وحين وجدوا أنفسهم بدورهم ملزمين بهذا النقاش من أجل السلطة، كان على التناظر أن يتمحور داخل السنّة بين الحنبلية السلفية القائمة على الإيمان والتسليم والشافعية الأشعرية[1].

فيما يخص الجدل المثار ضد اليهود، نذكر وعلى سبيل المثال دائماً القرن الخامس للهجرة في أسبانيا المسلمة والذي شهد ابن حزم القرطبي الجدلي الشهير (456/ 1063) في مناظراته مع ابن النغريلة ـ على الأرجح صموئيل، ثم ابنه يوسف وقد كانا وزراء الزيريين في غرناطة ـ حبّوس، ثم باديس ـ وقد دان تدخلهما القوي إلى جانب الملوك الصغار في إدارة شؤون المملكة. ومن المعلوم أن الجدل الحزمي قد اقتصر فقط على ما يتعلق بمجال العقيدة[2].

3 ـ أما التناظر مع المسيحيين فقد كان الحافز إليه من نوعٍ آخر مختلف تماماً. وبشكل عام فقد حصل هذا الجدل، أثناء أو بعد الحقبات التي شهدت استرجاع المسيحيين لصقلية ثم للأندلس. حتى لا نتكلم عن الغرب الإسلامي في الحقبة الممتدة ما بين نهاية القرن الخامس/ الحادي عشر وحتى نهاية القرن التاسع/ الرابع عشر.

هكذا بإمكاننا أن نذكر في هذا الصدد، ودائماً على سبيل المثال الرسالة التي أرسلها «راهب فرنسا» وقبل سنوات من استرجاع طليطلة عام 478/ 1085 إلى ملك سرقسطة، في محاولة منه لإقناعه باعتناق المسيحية. ومعروف الرد الذي حرره الفقيه الأندلسي الباجي (474/ 1081) على رسالة ذلك الراهب وبطلب من الحاكم المسلم، ومن المعروف أيضاً أن هذا الرد قد نشر مراراً وترجم أكثر

(1) راجع على سبيل المثال الدور الذي لعبه الفقيه الشافعي الشيرازي (476/ 1083) في مناظراته مع الحنابلة وتأثيرها على الرأي العام في بغداد في ذلك الوقت؛ شرح اللمع للشيرازي، نشر تركي، مقدمة الجزء الأول، ص 9 ـ 43. طبعة بيروت 1988.

(2) لمزيد من التفاصيل، راجع تركي:
Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane, aspects polemiques, Paris 1982. p. 87-88.

من مرة إلى لغات أوروبية[1].

4 ـ لنذكر وبسرعة ـ إذ ستكون لنا عودة إلى ذلك في قسم لاحق من هذه الدراسة ـ أنه إذا كانت للبراهين المستخدمة في المناظرات بين المسلمين ولأسباب تتعلق أساساً بالطبيعة الكتابية ـ القرآن والسنّة وإجماع علماء المسلمين والقياس، وكل هذا انطلاقاً من النص ـ فإن البراهين المستخدمة في المناظرات مع الطوائف الأخرى لا تكون إلا ذات طبيعة عقلية. وإذا كان للنصوص أن تتدخل على هذا المستوى فهي لن تكون إلا من التوراة أو الأناجيل. علينا أن نلاحظ أنه إذا كان المسلمون قد استعانوا بهذه الكتب فليس ذلك إيماناً منهم بأصالتها التاريخية وتالياً الدينية ـ إذ لا يتحدث المسلمون إلا عن تلفيقات! ـ ولكن طالما أنهم يملكون بخصوص ذلك معرفةً يمكن توسيعها وتطويرها فهم يستخدمونها ضد خصومهم، إما بهدف تطوير نوع من برهان الخلف، وإما في محاولة منهم لزجّهم فيما يعتبرونه من جملة تناقضاتهم الداخلية[2].

5 ـ نصل هنا إلى المناظرات التي أجراها المسلمون فيما بينهم، والتي عالجت أموراً تهم علاقتهم بالمسيحيين فقط. لن تسنح لنا الفرصة لاستعراض علاقاتهم باليهود، إذ سنتجاوز بذلك الحدود الزمنية للقرون الوسطى وهي الحدود التي علينا التقيّد بها في هذه الدراسة، ولندخل على مستوى واحد في القرن العشرين. أكثر من ذلك، إننا نخرج من الإطار الضيق لموضوع مساهمتنا والذي يتعلق بالأراضي التي تم استرجاعها فقط. علينا إذاً أن نحدد

---

(1) راجع رسالة «راهب فرنسا» إلى المقتدر بالله، ملك سرقسطة وجواب الباجي الفقيه الأندلسي في «Théologiens» ص 233 ـ 281. يتضمن هذا العمل نشراً للنص العربي مع ترجمة له إلى الفرنسية وقد ظهر للمرة الأولى عام 1966. وثمة ترجمة إنكليزية رافقت النص العربي قد ظهرت قبل عملنا هذا.

(2) لمزيد من التفاصيل راجع تركي: مرجع سابق، ص 17 ـ 27 علماً أن هذا العمل قد ظهر سابقاً عام 1975 بعنوان:

«Argument d'autorité, preuve rationelle et abscence de preuves dans la methodologie juridique musulmane».

وضعية المسلم الذي استمر يعيش في أرض تمّت استعادتها من قبل المسيحيين بعد أن كانت تحت السلطة الإسلامية لقرون سبقت، وتالياً علينا أن نناقش شرعية تقلّد منصب القاضي والشاهد العدل من قبل السلطة المسيحية؛ وهذا ما يمثل في مثل هذه الحالة الرديفة فائدة عملية وليس نظرية وحسب، وذلك بسبب الأحكام التي يطلقها هؤلاء القضاة وبسبب الشهادات التي يقوم بها هؤلاء الشهود العدول. هذا ما ستسنح لنا الفرصة لإبرازه من خلال فتوى المازري. يتعلق الأمر هنا بموقف أصبح بعد القرن الخامس/الحادي عشر، وكما رأينا (I، 3) مخالفاً لما كان قائماً قبل ذلك في صقلية. إذ أصبح المسلمون هنا بدورهم من أهل الذمة عند المسيحيين، وقد صار لزاماً عليهم دفع الجزية من ضمن عهد أمان[1] في أغلب الأحيان. هكذا أطلق على المسلمين ولاختيارهم استمرار العيش في

---

(1) راجع كلود كاهن، مقالة «ذمة» في دائرة المعارف الإسلامية (2). وراجع له أيضاً مقالة جزية. حيث أشار إلى أن الجزية كانت تدفع في صقلية النورماندية من قبل المسلمين واليهود.

وفيما يخص أسبانيا المسيحية، سنرى فعلاً أن الحالة المدروسة في **المعيار** إنما تتعلق بمسلمي مربلّة (ماربللا) التي استعيدت دون معركة عام 891/ 1485. وقد أورد فقيه فاس قبل فتواه مباشرةً السؤال الذي اعتبر حجة لها، وهو يتعلق بحالة «المسلمين المساكين الذميين»؛ وراجع أيضاً حسين مؤنس في: مجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد الخامس. 1957. ص 183.

راجع أيضاً لابن الكردبوس: الاكتفاء بأخبار الأندلس. طبعة مدريد 1971 بعناية أ.م. العبادي. وقد نشرها تحت العنوان التالي «تاريخ الأندلس لابن الكردبوس ووصف ابن الشباط، نصان جديدان». وقد عاش المؤلف في إفريقيا في النصف الثاني من القرن السادس/ الثاني عشر. وفيه اهتمام باستعمال كلمة جزية ووجوب دفعها من قبل مسلمين في سرقسطة بموجب عهد أُبرم مع ألفونس الأول الذي آلت المدينة إليه. وكذلك في مدينة طليطلة المستعادة عام 478/ 1085 من قبل ألفونس السادس. وهنا دفع المسلمون جزيةً بموجب عقد أمان.

كذلك كان نص «المعيار» واضحاً حول هذه النقطة (راجع ص 151 من الجزء الثاني - طبعة بيروت 1981). فالإقامة «Mudejarisme» ظاهرة بدأت منذ نهاية القرن الخامس. يقول المؤلف «منذ تدجن المسلمون إلى اليوم نحو أربعمائة سنة».

أرض لم يعد لهم لقب المقيمين (أهل الدجن، أو الدخر، من هنا الكلمة الأسبانية مدّخر Mudejar)، وهو لقبٌ أطلق عليهم ربما في صقلية ولعدة عقود قبل أن يصار إلى طردهم منها نهائياً. ولكن وفي أسبانيا بالطبع وحتى سقوط مملكة غرناطة حيث برزت ظاهرة المورسكيين[1].

سنرى أنه في ما يخص هؤلاء المقيمين (Mudéjarisme) وهذا ما يهمنا حصراً - أن ظاهرة الموريسك قد افترضت تحولاً فعلياً أو مصطنعاً إلى المذهب الكاثوليكي، عدا ذلك تتجاوز هذه الظاهرة إطار القرون الوسطى - تمثل فتوى الونشريسي (914/ 1508) والتي وضعها عام 890/ 1484، من حيث تحريمها الكلي لهذه الإقامة الموقف الأشد صرامة. أما فتوى المازري (484/ 1091) فتعتبر من حيث موقفها المتفهم نقيض الفتوى الأولى، وهي تعبّر عن خيار يشاركه فيه بعض الشخصيات المرموقة في الإسلام الوسيط والمعاصر[2].

---

(1) من أجل توصيف أفضل لهاتين الظاهرتين ولتحديد ما تمتازان به من جزئيات؛ راجع ملاحظات حسين مؤنس؛ مرجع سابق، ص 139 - 144 على سبيل التقديم لطبعة فتاوى الونشريسي؛ فتوى مربلّة والأخرى الأشد أهمية: «أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر»، ص 183 - 191، ثم ص ص 129 - 182.

(2) حول فتوى المازري. أنظر النص العربي والترجمة الفرنسية في:
Melanges Saint-Joseph. Beyrouth. TL/ 1984. pp. 6 - 61-704.
من جهة أخرى أبرز برنارد لويس الاختلافات بين فقهاء المالكية الذين واجهوا مسألة الأرض المستعادة من قبل المسيحيين في الأندلس وصقلية. وقد لاحظ إشارة بعضهم إلى أنه إذا أحسن المسيحيون معاملة المقيمين وسمحوا لهم بممارسة شعائرهم فإن لهؤلاء الحق بالبقاء. إلا أنهم قد لاحظوا أيضاً، أن بعض الفقهاء قد ذهب إلى حد أبعد إذ أجازوا للمسلمين إخفاء ديانتهم من أجل البقاء. ومع ذلك فقد أشار أيضاً إلى ملاحظات البعض الآخر الذين استحسنوا أن يتبع المسلمون سيرة أجدادهم في الهجرة من مكة، وأن يتركوا دار الكفر إلى دار الإسلام. وقد أظهر لويس أن فقيه فاس جعل من هذا المبدأ قاعدة؛ راجع ص: 60 - 61 من: Comment l'Islam a decouvert l'Europe. Paris 1984. Tr. A. Pelissier.
علماً أن النص الإنكليزي كان قد ظهر عام 1982.

II. توسع المناظرات الدينية: محاولة في التفسير

يمكن دراسة المناظرات من ضمن طبيعة الشريعة بالذات (القرآن والسنّة) وأيضاً من ضمن أصول الفقه، ومن الأصول يمكن استقاء الفقه.

أ ـ ينظر إلى القرآن عامة باعتباره الموصل إلى طرق الهدى أو الهداية وإلى قواعد السلوك الأساسية وهو يقبل التفسيرات المختلفة. وسنلاحظ أنه حيث يشير النص إلى موقف محدد يتعلق مباشرة بما نتعرض له. إن الفقيه قد احتفظ على الدوام بهامش من الدقة يسمح له بالحكم على مناسبة تطبيقها على الحالات الحاضرة قيد الدراسة.

ب ـ أما السنّة، سواءٌ أكانت أحاديث تُنسب إلى الرسول وأوردتها المسندات الخاصة، أو سيرة تحكي الحياة اليومية وهي مودعة ضمن هذا الأدب الضخم، فهي لا تقل تحدّثاً عن الهجرات الثلاث، وقد تمت الهجرتان الأولى والثانية من قبل عدد محدد من الصحابة، أما الهجرة الثالثة فقام بها الرسول ومعه عامة المسلمين. ومن نافل القول أنه إذا تم الاستناد إلى هذه الهجرة أو إلى اللواتي سبقت فإن الفتوى ستكون عرضةً لتغيرات جذرية.

ج ـ أما إجماع العلماء وهو الأساس الثالث في أصول الفقه ومن ثم في الفقه فلا يمكن الإشارة إليه بكفاءة هنا. أولاً، من الصعوبة بمكان أن نجد إجماعين متناقضين بحيث يكون اللاحق ناسخاً للأول. لقد اقتضت طبيعة المؤسسة أن يكون الأمر كذلك، فالعلماء وهم محمولون بطبعهم على الاختلاف، عقلياً إذا جاز القول، لا يستطيعون منطقياً تحقيق إجماع، على مسألة متنازع فيها ما لم يكن ثمة عنصر موضوعي قائم في أساسها. فالإمام الشافعي (204/ 820) والذي إليه ينسب هذا التصور التقني المرتبط بالإجماع قد أشار إلى وجوب اعتبار الإجماع مبدأ باستطاعة قلةٍ محدودةٍ من المسلمين الوصول إليه أو تحقيقه. ومن جانبه اعتبر ابن حزم (456/ 1063) الظاهري النصي، ومتابعةً منه لمنطق الشافعي في هذه النقطة بالذات وحتى الحد الأقصى، أن هذا الإجماع لا يمكن أن يكون إلا إجماع الصحابة، مما يعني بنظره، أنه من الأسهل وضع حديث ونسبته

إلى النبي من تحقيق إجماع[1]. وبالتالي فإنه ليس مصادفةً أن تكون حالة الإجماع الوحيدة المثارة حول الموضوع الذي يعنينا هنا، تلك التي أثارها الونشريسي معطياً إياها معنى بالغ الصرامة، وستتاح لنا الفرصة لإظهار ذلك.

د ـ أما القياس، وهو الركن الرابع من أصول الفقه فهو يدخل هنا ومن زاوية واسعة وللسبب التالي، وهو أن الأمر يتعلق كما رأينا بحالة فقهية لم تبدأ بشغل بال الفقهاء إلا حوالي العام 500 للهجرة. وابن حزم الذي يرفض كلياً هذا النوع من العدة المنهجية مكتفياً بالقياس الأرسطي، يعتقد أن الخطأ قد يتسرب عبر محاولة ربط حالة جديدة لا توصيف فقهياً لها مع حالة يمكن البحث عن أصلها وتوصيفها جيداً عبر النص، قرآناً أو سنة. ثم يضيف أنه على هذا الإسناد أن يكون مقبولاً وحاسماً، أو بعبارةٍ أخرى لا بد من اكتشاف حاضر التوصيف والتأكد من إمكانية تطبيقه على حالة جديدة.

لذلك لجأ الونشريسي إلى القياس برجوعه إلى حالة ناقشها أئمة الإسلام في القرون الأولى بكل دقة، إنها حالة المنضوي إلى الدين الإسلامي والذي يستمر في الإقامة وسط أقرانه القدامى؛ ماذا يكون الموقف فيما لو قُتل أو أُسِر أو استُرِقّ، من قبل المسلمين الذين قد يجهلون أنه مُسلم؟ هنا يتعلق الأمر بتأمين الإسلام له العصمة، لشخصه ولأملاكه أم أن ذلك موقوف فقط على إقامته في دار الإسلام؟

إنطلاقاً من حديث يعتبر فيه النبي حصول العصمة بمجرد أن ينطق الكافر بالشهادة، يرى الشافعي أن الإسلام وحده هو الذي يؤمن هذه العصمة للشخص كما للأملاك. أما أبو حنيفة (150/ 767) ومالك (179/ 795) فيريان أن العصمة لا تكون إلا في دار الإسلام. وفي حين ظل أتباع المذهب الحنفي أوفياء لموقف معلّمهم أبي حنيفة، فإن أنصار مالك قد اعتقدوا أن الإسلام يحمي شخص المؤمن، في حين أن دار الإسلام هي الحامية لأبناء المسلم ولأملاكه، لكنّ هذا لم يمنع بعض

(1) راجع التفاصيل في تركي: .(Polemiques. 140-156, 181-185).
وأنظر أيضاً له: إجماع أمة المؤمنين بين العقيدة والتاريخ في:
Studia Islamica. fasc. LIX و1984: 57-62.

المالكيين، بل بعض أكبر أعلامهم من اتباع رأي الشافعي[1].

أما الونشريسي الوفيّ لتعاليم معلّمه مالك، والواعي على ما يبدو لكل طرافة ترتبط بعملية القياس فقد احتمى بسلطة ابن الحاج (525/ 1134)، وهو فقيه متأخر نسبياً، لكنه كان على الأرجح أول من أشار إلى الحالة المذكورة آنفاً، حالة المسلم الذي يستمر في الحياة فوق أرض استعادها المسيحيون، مع إشارته إلى الفرق الواضح في كلتا الحالتين، وهو ما يعود إلى العصور التاريخية، يعود الفرق إلى عِزة الإسلام وإلى عزة كبار المجتهدين. رغم أنّ الونشريسي لم ير أن هذا القياس غاية في الحسن[2].

سنرى لاحقاً أن هذا القياس المبني لا انطلاقاً من نص بل من رأي استنسابي قال به كبار أئمة الفقه، لن يكون مقبولاً من ممثلي الأطروحة النقيضة. والمازري (536/ 1141) لم يذكره، كما لم يذكره أيضاً أبو سليمان الخطابي؛ وقد ورد ذكرهما عند الونشريسي الذي يعود إلى السنَّة التي يستعيدها في هذا العمل. هكذا يلاحظ بكل دراية أن الحالات التي تعود إلى الأصل والتي يجدر ذكرها إنما هي الحالات المتعلقة بالهجرات الثلاث التي حدثت زمن الرسول، الهجرتان الأولى والثانية من قبل جماعةٍ من الصحابة نحو الحبشة، والهجرة الثالثة هي هجرة الرسول صحبة المسلمين إلى المدينة. هذا وقد اعتبر أبو سليمان الخطابي استناداً إلى آية قرآنية (النساء ـ 100) تحثّ على الهجرة في سبيل الله، أنه باستثناء هجرة النبي ـ الإلزامية من أجل الدعم الواجب له ولضرورة تلقّي دعوته ـ فإن الهجرات الأخرى هي هجراتٌ مسموحٌ بها فقط. أما بعد تحقيق عودة النبي الظافرة إلى مكة، فإن كل هجرة إلزامية ستكون بحكم المعلقة، في حين أن الهجرة الموصى بها تظل وحدها الدائمة[3]. ومن نافل القول أن نلاحظ، أنه إذا كان الونشريسي قد

---

(1) أسنى. مرجع مذكور، ص 163 ـ 167.

(2) راجع أسنى. مرجع مذكور، ص 159. حول رأي ابن الحاج المرجع نفسه، ص 167. أما فقيه فاس فقد التجأ على الدوام إلى حجة قريبة من القياس، حجة «الأوْلى».

(3) مرجع سابق، ص 161.

ذكَّر بهذا الرأي الأخير فمن أجل رفضه ليس إلا[1].

هـ ـ أما الونشريسي، وكما رأينا، فقد كان يرى أنّ حقبة الأئمة الكبار قد انقضت، لكنّ الاجتهاد دائمٌ ومستمر. وبكل حال هذا ما فكّر به المازري على ما يظهر في فتواه بخصوص إقامة المسلم في صقلية النورماندية. وفي الإشارة إلى إمكانية الخطأ بالنسبة لهذا الأخير الذي يفسر إقامته بشكل شرعي، أعلن المازري أن بإمكانه الوقوع فعلاً في الخطأ. إلى ذلك أضاف، بكل الأحوال يمكن للشرح المخطىء أن يشهد أشكالاً متعددة، تماماً كالشبهة التي تحصل عند علماء الأصول. وإذا كان ثمة حل يحمل على الخطأ بالنسبة لعالم معين وعلى الحقيقة بالنسبة لآخر، فلأننا نقبل بإمكانية اجتهادٍ معين للوصول إلى الحقيقة في حين يُعذر الشخص الآخر الذي يقول برأي مغاير[2].

و ـ ثمة مصدرٌ آخر للاختلاف حول المسألة التي تعنينا هنا، وهذا المصدر هو ما يتعلق بالمصلحة. لنلاحظ باديء ذي بدء أن المازري قد أخذ المصلحة بعين الاعتبار حين اعتبر هذا «المقيم» في صقلية مسلماً صالحاً يعيش بأمل انتزاع هذه الأرض من أسيادها الجدد لإعادتها إلى الإسلام، أو أنه تحدوه همة وضع الكافرين على السبيل القويم، أو أقله منعهم من اعتناق بدعٍ معينة[3].

أما الونشريسي بدوره فقد رأى هذه المصلحة من زاوية مختلفة. بسؤاله عن حالة مسلم من ماربللا ـ التي وقعت بأيدي المسيحيين دون معركة كما نعلم عام 891/ 1485 ـ والمسلم هذا معروف بغيرته على الدين والعرض وقد توجّب عليه البقاء في مكانه صحبة إخوته في الإيمان في المدينة. أولاً بهدف البحث عن أخٍ له لم يجده، ومن ثم ليعين أبناء دينه، يدافع عن قضيتهم أمام الحاكم المسيحيّ، باعتباره بمعنى من المعاني الناطق باسمهم. باختصار، لقد عرضت حالة الإقامة هذه على فقيهنا باعتبارها حالةً شديدة الإلحاح، حتى أنه قد تم التأكيد

(1) مرجع سابق، ص 162 ـ 163.

(2) عن الونشريسي راجع **أسنى**، ص 158 ـ 159. والمازري، المرجع نفسه، ص 699 و703.

(3) المرجع السابق، ص 699 ـ 702.

على خشية وقوع ضرر خطير فيما لو تم ترحيله. والسؤال هنا، هل يسمح له بالإقامة، إذا أمكنه الهجرة وساعة يشاء؟ بعد ذلك سئل عن ضرورة هجرة كل الناس كي لا تطبّق عليهم قوانين الكافرين. وكان جواب الفقيه وجوب الهجرة دونما إبطاء لأسباب تتعلق بعِزة الإسلام ومَنَعته ولوجوب أن يؤدي المسلم فرائضه الدينية الأساسية على الوجه الأكمل، كالصلاة والزكاة والحج إلى مكة والجهاد. باختصار، لقد اعتقد فقيهنا القاضي أن هذه الإقامة كانت بمثابة أذى يلحق بالدين كما بالأعمال التي تمارس في هذه الحياة الدنيا[1].

ز ـ فيما يختص بمبدأ الاستصحاب، نشير إلى أن كلاً من فقيهينا قد استعان به ولكن كان كل منهما نقيض الآخر. فالونشريسي يعلن استناده إلى الآية 97 من سورة النساء، إن عدم الاستطاعة الطبيعية الظاهرة وحدها يمكن أن تكون حجة مناسبة تحول دون الهجرة. وبالجملة فالأمر يتعلق بالمستضعفين المصابين بمرض خطير أو الذين أصابهم الوهن والتعب مثل المشلول أو الأسير اللذين لا وسيلة لهما للهجرة ولا سبيل لإتمامها. وإذا أجبر هؤلاء على الجهر بعبارات الكفر فإنهم يأملون بغفران الله. ثم أضاف الونشريسي، على هؤلاء الاحتفاظ بالنية القائمة وبالعزم الصادق على الهجرة حالما تسمح لهم قدراتهم بذلك. يشبه ذلك حالة أولئك المسلمين المعدين سلفاً للإقامة والذين تتخذ بحقهم كل الدعاوى التي تؤكد على عدم شرعية لبثهم[2].

2 ـ يمكن لواقعية الفقه أن تعطينا شرحاً لمدى توسع الاختلافات الدينية. إن هامش المناورة المهم الذي تعطيه أصول الفقه للفقيه والذي حاولنا أن نستجلي مختلف أبعاده فيما يتعلق بموضوع هذه المداخلة يمكن أن يربط ما أمكن بالواقع الاجتماعي للحقبة الزمنية قيد الدراسة. ويزداد هذا الحرص على الواقعية عندما يقوم المعني بشغل وظيفة استشارية، أي إذا كان يشغل وظيفة الإفتاء أو القضاء أو أية وظيفة استشارية تجاه السلطة السياسية في أيامه سواءٌ أكان خليفة أم أميراً أم مجرد والٍ.

(1) مرجع سابق خاصة، ص 185.
(2) مرجع سابق، ص 152 ـ 153.

عدا ذلك ومنذ نصف قرن، أو عملياً بعد ظهور أعمال هاملتون جب، ف. روزنتال، وجورج مقدسي وهنري لاووست وبالاستناد إلى نظرية الخلافة عند الماوردي (450/ 1085) والبحث في راهنيتها بالنسبة للوضع السياسي الذي أدى إلى ظهورها[1]، ازداد الاهتمام بتحديد الآراء العَقَّدية والفقهية على ضوء الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي المحيط.

في عمل صدر حديثاً وهو يتناول الصوفي الكبير ابن عربي (638/ 1240)[2]، بكثير من الود، أورد س. أدَس S. Adas وفي معرض الإشارة إلى تسليم القدس من جانب الملك الأيوبي الكامل إلى الملك المسيحي فردريك الثاني إبان الحملة الصليبية الخامسة وتحديداً عام 626/ 1229، أورد المؤلف مستنداً إلى الفتوحات المكية (الجزء الرابع، ص 460) ومن ضمن نصائح مقدمة، أنه من غير الجائز أن يبقى المسلم في القدس طالما بقيت المدينة في أيدي المسيحيين[3].

إن الجانب الواقعي هو ما يشغلنا في هذه الفتوى التي تطال موضوعنا وهذا الفصل منها بشكل خاص. ذلك أن المؤلف س. أدس لم ينسَ أن يشير في مكان آخر من دراسته[4] ـ ودون أن يستنتج ذلك من توصية ابن عربي ـ إلى جو الانهزامية، وإلى نوع من الإعراض عن الجهاد الذي بلغ ذلك أقصى حدٍ له عام 626هـ، أي تحديداً في العام الذي تم فيه التنازل عن القدس. هذا وقد أشار الباحث إلى عدة أسباب اقتصادية بالفعل دفعت المسلمين إلى دفن آلة الحرب ضد المسيحيين[5].

من المحتمل أن يكون هذا الشعور بالانهزامية هو ما أوحى للونشريسي

---

(1) مرجع سابق، ص 698 ـ 699، 701 ـ 702.

(2) راجع التفاصيل في تركي. Théologiens، ص 69 ـ 70.

(3) Ibn Arabi, enquête du soufre rouge, Paris 1989.

(4) المرجع السابق، ص 278 ـ 279. لقد ركّز المؤلف على ظاهرة الوصية في هذا المنع. إذ يريد المؤلف التركيز على حرمة دار الإسلام نظراً لما تتضمنه من كنوز؛ راجع ص 324.

(5) مرجع سابق، ص 221.

بتحرير هاتين الفتويين اللتين نسهم بتقديمهما هنا. الأولى وهي الأطول، أسنى المتاجر (في بيان أحكام مَنْ غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر)[1]، وُضعت عام 890/ 1484، أي قبل سنواتٍ قليلةٍ من سقوط غرناطة ونهاية حروب الاسترداد[2]. أما الثانية فهي تهم سكان مربلّة (ماربللا) Marbella وقد وضعت بعد العام 891/ 1485، وهو التاريخ الذي سقطت فيه هذه المدينة دون معركةٍ في أيدي المسيحيين.

يتعزز هذا الشعور بالانهزامية بشعور الخوف الذي جرى التعبير عنه بوضوح في فتوى مربلّة (ماربللا) ويتمثل ذلك بالخشية من خيانة المسيحيين لعهود الأمان الموقعة مع السكان المسلمين في المدن التي تستعاد دون معارك[3]. وفي مكانٍ آخر من المعيار، يعلن الونشريسي بوضوح، أنه منذ زمن ابن رشد الجد (520/ 1126) لم يعد في أرض الإسلام مسيحيون يعيشون في ظل عهود أمان (معاهدون)، وقد أصدر هذا الفقيه فتوى يطلب فيها طردهم نهائياً، خاصة حين يقوم هؤلاء بالتحالف مع كافرين يدخلون الحرب مع الدول المسلمة[4].

علينا أن نلاحظ، ولحسن حظ المسلمين، أن هذه الفتوى لم تطبّق بحرفيتها، في عصر الونشريسي على الأقل. بالطبع إن الوطن (المسلم) لم يكن عامراً جداً بالمسيحيين الذين يشملهم الأمان، كما كان الحال مع بداية القرن السادس/ الثاني عشر، لكن علينا أن نعترف أنه وحتى سقوط غرناطة كان

---

(1) المرجع نفسه.

(2) في الطبعة المشار إليها، ص 150 ـ 182.

(3) استعيدت هذه الفتوى في المعيار الذي وضع بعد إحدى عشرة سنة من تاريخها، عام 901. أي بعد ثلاث سنوات من سقوط غرناطة.

(4) مرجع سابق، ص 189. نذكر أنه حتى في زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي حكم من العام 99 إلى العام 101، قد صدر منع عن إقامة المسلمين فوق أرض الأندلس. وحينها كان الإسلام قوياً. ومن جهة أخرى فإننا لا نقبل شهادة المسيحيين في أعمالهم الخاصة فكيف نقبل شهادتهم فيما يخصنا من أعمال، وفي وقتٍ علمنا التاريخ فيه الحذر؛ أنظر مرجع سابق، ص 188 ـ 189.

يصار إلى مقايضة المسيحيين الناجين في عمليات التبادل بمسلمين في أراضٍ مسيحية. ومن الواضح أن ب. لويس كان على حق حين ربط هذه الاستمرارية المسلمة «بوجود دولة مسلمة في الجنوب فرضت تسامحاً متبادلاً مع الشمال المسيحي»[1]. إلا أنه أشار أيضاً أنه بعد انتهاء حروب الاسترداد عام 1492، لم يعد لهذا التعامل المتبادل من ضرورة بالنسبة للمسيحيين الذين لم يتوانوا عن إصدار أوامر بالطرد[2].

انطلاقاً من هذه الواقعة بإمكاننا تحديد موقع فتوى المازري بشكل أفضل. علماً أننا قد أشرنا أكثر من مرة خلال هذا العرض إلى السمة المتفائلة التي تمتاز بها هذه الفتوى. ذلك أننا ما نزال بعيدين عن ذلك الجو الانهزامي، وفيما يتعلق بالغرب المسيحي على الأقلّ. فمع انتهاء استعادة صقلية عام 484/ 1091، كانت طليطلة وباعتبارها مركزاً هاماً قد سقطت قبل ذلك بأعوام ستة بأيدي المسيحيين الأسبان. أما حالة المسلمين الذين بقوا في أماكنِهم، إنْ في طليطلة أو في صقلية فلم تكن مثيرةً للقلق. فليس عجباً إذاً أن لا يشير إمام المهدية إلا إلى الجانب الإيجابي من الأشياء وإلى التأمل باستعادة جزيرة الإسلام، أو القيام بعمل أكثر تواضعاً يهدف إلى دعوة الكفار للطريق القويم، أو لردّهم عن بدعةٍ معينة[3].

III. الرهان على هذه المناظرات الدينية: مشروع تحليل نقدي

إن المسألة التي تشكل برأينا الرهان على هذه المناظرات الدينية، إنما هي مسألة تطرح الخوف المبرر أو غير المبرر في أن يتحالف المسلمون الباقون في أرض استعيدت من قبل المسيحيين مع هؤلاء ضد مسلمين آخرين يعيشون في

---

(1) راجع المعيار، ج II، ص 101. من طبعة بيروت. في **أسنى المتاجر** يوظّف ابن رشد الجَدّ. ويلاحظ الونشريسي أيضاً وجود بعض أهل جنوى في أرض الإسلام أو مَن يماثلهم وهم يعيشون في ظل عهد أمان (صلحيون)، إلا أن عدد هؤلاء محدود جداً، كما يؤكد، ص 151 من المرجع المشار إليه.

(2) مرجع سابق، ص 61.

(3) المرجع نفسه.

أرض ما تزال تخضع لسيادتهم ولكنها مهددة بشكل مباشر بحروب الاسترداد. أما ما يتبقى من تبريرات عقيدية تم تطويرها بناء على آيات قرآنية أو على سنة نبوية تتعلق بسيرة الرسول أو بسيرة الصحابة فلا يمكن اعتبارها بنظرنا إلاّ بمثابة حُجَج جدلية استنباطية صحتها نسْبية. المهم بالدرجة الأولى «تحريم الموالاة الكفرانية»[1].

وإذا كان التوافق كاملاً بين الفقهاء على هذا التحريم، ولاعتبارات نصية عقيدية، أو لأسباب واضحة ترتبط بالواقعية السياسية، فإن الاختلاف يظل قائماً حول الصفة الواقعية أو المفترضة لهذا الخوف. وبالفعل كيف يمكن معرفة وتوقّع المستقبل حتى يمكن قياس الأخطار؟ إذا كان اللجوء إلى النص ليس بذي جدوى، فكذلك لا يمكن البناء على السيرة، خاصة في هذه المسألة. فالمواقف ليست متشابهة كما رأينا، كما تجدر الإشارة إلى النتائج المتناقضة التي قد يصل إليها الفقهاء باختلاف استنادهم إلى هذه الهجرة أو لسواها من الهجرات.

لم يبق أمام الونشريسي إذاً إلاّ العودة إلى تاريخ القرون الأربعة الأخيرة فوق الأراضي التي استعيدت من قبل المسيحيين حيث استمر عددٌ كبير من جماعات المسلمين بالعيش فوقها. صحيح أن إشارات المؤلف الدقيقة لم تكن لتنقصه ـ مما يثبت أنه كان يتابع الوقائع والأحداث من مكان إقامته في فاس ـ إلا أنه لم يقدم مثلاً محدداً عن مساعدة مباشرة وفعّالة قُدِّمت للمسيحيين. لقد حاول دون شك البحث عن مثل هذه الأدلة لكنّ النجاح لم يكن حليفه[2].

وعلى ما يظهر لقد اكتفى بإيراد أمثلة على مدّ يد المساعدة بشكل غير مباشر وسلبي وقد تمثل ذلك بحالات من الردة الإرادية أو الإلزامية. وهنا لا يقدم إلا حالةً واحدةً إذا جاز لنا فهم ذلك حرفياً ـ وهي حالة شاذة بالفعل لا يمكن إعطاؤها صفة

(1) المرجع نفسه، ص 699 ـ 702.
(2) أسنى، ص 159.

تمثيلية على ما يظهر[1] ـ إنها حالة بنت المعتمد بن عباد ملك إشبيلية التي لجأت بعد وفاة زوجها المسلم عام 484/ 1091 إلى بلاط ألفونس السادس ملك قشتالة وليون وأصبحت محظيته بعد أن اعتنقت المسيحية[2]. بكل الأحوال، ليس صدفة أن يصرّ فقيهنا على خطر الردة الذي يترصد بشكل خاص النساء والأطفال. ولذلك يشير إلى حالة هذه المرأة «الوضيئة» التي ارتدّت على يد مسيحي صَبيحٍ أيضاً[3].

لقد قام الونشريسي بعمل عالم النفس وعالم الاجتماع إذ أظهر ما للاندماج في الجماعة المسيحية عبر قنوات متعددة كالأخذ بسلوكهم وبعاداتهم واستعمال لغتهم[4] وأزيائهم، من خطر فعلي يترقب مسلمي أفيلة؛ ذلك أن التخلي عن استخدام اللغة العربية، كما أضاف شارحاً سيؤدي إلى التخلي عن القيام «بالمتعبَّدات» التي يجري التعبير عنها بهذه اللغة، وعندها علينا أن نراهن على مدى الخسارة التي ستلحق بهؤلاء المسلمين[5]! إلا أن فقيهنا قد تحفّظ جيداً بشرحه لأحوال المسلمين في عصره وفي مدينة أفيلة هذه التي كانت قد استُعيدت من جانب المسيحيين عام 481/ 1088 أي قبل أربعة قرون من أيامه.

بكل الأحوال، يقوم برهان الونشريسي على قياس لا تبدو مقدمته الكبرى على درجة من الوضوح، إذ يستند في ذلك إلى مجرد الاحتمال، وبالتالي فإنّ اللجوء إلى تاريخ المسلمين في الأراضي الأسبانية المستعادة لا يعزز بالضرورة رأيه. يقوم برهان الونشريسي على القضية التالية: إن البقاء في أرض استعادها المسيحيون يعني من جانب المسلمين القيام بعمل تحالفي مع الكفر

---

(1) تلقى القاضي المغربي طلبات بالفتوى من جهات متعددة حيث تنتشر الجماعات الإسلامية في أسبانيا المستعادة، من ملقة ومربلّة، إلى جانب أمثلة كان استقاها من فقهاء سابقين، خاصة من سرقسطة وبلنسية وطرطوشة، بل ومن شنتلير في وسط الطريق بين إفريقيا وصقلية.

(2) راجع الملاحظات المفيدة لحسين مؤنس. مرجع سابق، ص 134.

(3) فتوى مربلّة في مرجع سابق، ص 189.

(4) المرجع نفسه.

(5) مرجع سابق، ص 190.

ضد الإسلام. وبشكل يثير الإعجاب يستخدم الونشريسي أقصى جهوده ليبرر شرعاً المقدمة الصغرى المبررة سلفاً شرعاً وفعلاً عبر قواطع العقيدة النصية وعبر تاريخ الوقائع. والقضية هذه تلخّص كما يلي: إن التحالف مع الكفر حرام. أما نتيجة القياس فيجب إذاً استخراجها كما يلي: إن هجرة هذا المسلم باتجاه أرض الإسلام عمل واجب بإطلاق وبشكل دائم[1].

ثمة سؤال بسيط يطرح هنا: لماذا يصر القرآن بحزم وبقوة على منع التحالف مع الكفار، أيعود ذلك بسبب إظهار المودة أو التعاطف مع الذين كانوا غير عادلين مع المسلمين؟ من الشرعية بمكان أن يأمرهم الله بعدم إقامة صداقة مع الأعداء أو عدم الثقة بهم. وبرأيي، يمكن تفسير هذا الإلحاح بالحرص الذي أظهره الإسلام لخلق جو من التحشُّد العسكري والشعوري ضد أعدائه. هل فكر الونشريسي بذلك عام 890/ 1484 قبل سنوات قليلة من بداية الهجمة الأخيرة التي نفذها المسيحيون ضد مملكة غرناطة؟ الأرجح أنه لم يفعل ذلك[2]!

أما المازري في فتواه التي أطلقها قبل قرون أربعة من فتوى الونشريسي، فقد كان مشغولاً باعتبارات من نوع مختلف. فإذا لم يكن ليوافق على المقدمة الصغرى الماثلة في قياس الونشريسي فعليه أن يكون على خلاف كلي مع المقدمة الكبرى. فهو لم يتصور الخشية الماثلة في إمكانية تحالف مسلمي صقلية النورماندية مع الكفر، لا بشكل المشاركة بمعركة ضد الإسلام ولا بشكل ردّهم عن دينهم. بل على العكس، وقد رأينا ذلك، أنه لم يتصور إلا الفائدة التي يمكن أن يجنيها الإسلام عبر المحاولة التي تبذل لإعادة الجزيرة إلى حظيرة الإسلام. وبكل الأحوال باستطاعتنا الاعتقاد أن هذه الفتوى كانت قادرةً على تشجيع المسلمين لمدّ إقامتهم وفي ظل شروط مشرّفة لحقبةٍ استمرت عدة عقود[3].

---

(1) مرجع سابق، ص 191.

(2) أسني، مرجع سابق، ص 151. حيث يعلن بحزم وبشكل قاطع أن الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام هي فريضة دائمة وحتى يوم القيامة، وينطبق ذلك على الهجرة من أرض الباطل.

(3) يذكر الونشريسي ما لا يقل عن 10 آيات نوردها تبعاً للترتيب الذي أوردها فيه: (60 ـ 1)، (3 ـ 118)، (3 ـ 28)، (11 ـ 113)، (4 ـ 114)، (5 ـ 51)، (5 ـ 57 ـ 58)، (5 ـ 80 ـ 81).

IV الأثر الحاسم الذي أحدثته هذه المناظرات الدينية: محاولة في التأليف

لنبدأ بفتوى المازري، فبحد علمنا لم يكن لها من تأثير كبير على المؤرخين والفقهاء اللاحقين. فهي لم تثر حماس عظوم الذي أوردها في مؤلَّفه الدكّان[1]، ولا حماس الونشريسي الذي يشير إليها في فتواه كما لو كانت جزءًا من عمله. ومع أنها لم تثر في فقيه فاس حماساً لتعليق ما، مع ما في ذلك من مخالفة لطبيعته، أقله في هذا العمل، فإن مجرد حشرها وسط قضايا عقيدية وتاريخية تدعم آراء تخالف آراء الفقيه الإفريقي يعطينا فكرةً مهذبةً عن مدى استهجانه.

ظهرت هذه الفتوى في عدة طبعات إلى جانب ترجمةٍ إلى الفرنسية[2]. فقد اعتبرها الباحث التونسي ح.ح عبد الوهاب (1388/ 1968) ـ وهو أحد رواد الدراسات الثقافية الإفريقية ـ فريدةً من نوعها من حيث إجازتها إقامة المسلمين في صقلية النورماندية. نشير إلى أن عبد الوهاب لم يقم بنشر هذه الفتوى بل أشار إليها في دراسةٍ قصيرة تناولت الإمام المازري. وانطلاقاً من الزاوية الإنسانية الصرفة، اكتفى الباحث بكثير من الود بإثارة مسألة الرأفة التي كان على المازري أن يشعر بهما تجاه إخوته في الدين الذين ظلوا فوق أرض الجزيرة، فهو الأعرف بما يعانون من بؤس أخلاقي. فالإمام، كما يضيف

---

(1) راجع تركي (Consultation)، ص 693 بخصوص تحديد زمن هذه الحقبة. وقد ذكر الرقم خمسون سنة استناداً إلى ح.ح عبد الوهاب: الإمام المازري، تونس 1955، ص 50.
أما استناداً إلى ب. لويس فيجب الذهاب إلى أبعد من هذه الحقبة. ذلك أن مانفرد ملك صقلية بين 1258 و1266 كان معظم المقرّبين إليه من المسلمين، كما أن الأذان للصلاة والصلاة كانا ما يزالان علنيَّيْن. وقد لاحظ ابن واصل وهو مصدر ب. لويس أن البابا آنذاك قد أصدر حرماً ضد ملك صقلية لتساهله مع المسلمين. لكن المستشرق الإنكليزي أشار لاحقاً إلى طرد المسلمين من صقلية ومن باقي أجزاء شبه الجزيرة الإيطالية حيث كانت ثمة جماعة تمارس إسلامها بشكل علني.

(2) حول هذا المؤلف الإفريقي، والذي ما تزال أعماله مخطوطة والذي كان ما يزال على قيد الحياة عام 889/ 1484. وراجع م. مخلوف: شجرة النور الزكية. القاهرة 1350هـ. هامش رقم 950، ص 259. راجع م. محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، ج III، ص 401 ـ 403، بيروت 1984. وقد جعل هذا تاريخ الوفاة عام 1013/ 1605، دون أن يحسم في ذلك.

الباحث، يعرف، بل يعرف جيداً، مدى الحسرة التي تصيب من أُجبروا على ترك موطنهم، كما كان شديد الحساسية بإيجاد الأعذار لمن حمّسوهم على القيام بما قاموا به. هذا لم يمنع أن يحظى النازحون بأحسن استقبال على الأرض الإفريقية. فقدمت إليهم أسخى المساعدات وأشدها فعالية. حيث حظي الفقراء منهم بمساعدةٍ مادية والأغنياء بمساعدةٍ أخلاقية فأُعطوا أراضي يتمكنون من زراعتها واستغلالها[1].

أما حسين مؤنس، العالِم المصري الذي أعاد نشر فتوى الونشريسي، **أسنى المتاجر** وكذلك فتوى المازري فقد اكتفى بنقل رأي الباحث التونسي وهذا يعني بنظره نوعاً من التقدير. وسنرى نحن بدورنا كما سيلي مباشرة، أنه قد استخدم ما يكفي من العبارات القاسية لإدانة فتوى عالم فاس[2].

خلافاً لذلك وجدت هذه الفتوى نصيراً جيداً بشخص الأمير عبد القادر الجزائري (1300/ 1883) الذي كتب بدوره فتوى تعالج الموضوع الذي يشغلنا. وقد وضعها عام 1252/ 1837 وهي بعنوان «حسام الدين لقطع شُبَه المرتدّين»[3]. وفيها استلهم الأمير وإلى حد بعيد[4] من **أسنى المتاجر**، كما استلهم أيضاً من إجابات تلقاها على أسئلةٍ أرسلها إلى علماء فاس وبخاصةٍ أجوبة التسولي. لا بد من الملاحظة أولاً أنه قد ذهب بتشدّده إلى حد أبعد مما ذهب إليه النموذج الذي اعتمده. وإذا كان الونشريسي قد اكتفى بنعت المسلم الذي يبقى في أرض استعادها النصارى بمرتكب الكبيرة ـ وهذه بحد

---

(1) راجع نشرتنا، وترجمتنا، دون الحديث عن **أسنى المتاجر** حيث نجد هذا النص الذي طبع أربع مرات على الأقل، مرة من قبل حسين مؤنس، ومرتين في إطار **المعيار** الذي طبع مرتين كما نعلم. أما الطبعة الرابعة فراجع لاحقاً هامش رقم 48.

(2) الإمام المازري، ص 191.

(3) مرجع سابق، ص 146.

(4) طبعة م. بن عبد الكريم في الجزائر عام 1981 مع فتويين أخريين ومنها أسنى المتاجر تحت العنوان التالي: حكم الهجرة من خلال ثلاث رسائل جزائرية. وتقع فتوى الأمير بين الصفحة 45 والصفحة 66. وفتوى ابن الشاهد على الصفحات 107 ـ 124.

ذاتها من الحالات الخطيرة لكنها لا تستوجب العقاب الأبدي ـ فإن الأمير قد وصف المسلم نفسه بالمرتد، دون أن يتحدث عن استعادة الأرض التي وقعت آنذاك بيد الفرنسيين. كذلك أعلن الأمير أنه لم ينخدع إطلاقاً بما كان سيؤول إليه نداؤه إلى إخوته في الدين حين ناشدهم ترك ذلك الجزء من الأرض الجزائرية المحتلة[1].

ثمة معجب آخر بالونشريسي وأكثر موهبة، إنه مستشار الأمير قدور بن زويلة الذي أرسل إلى العلماء الجزائريين رسالة من أربع عشرة صفحة متناولاً مسألة الفقهاء المسلمين حول أحوال (أهل) الذمة. وفي الصفحات الثلاث الأولى نجد تذكيراً مناسباً حافلاً بعبارات اللوم، فيما تستعيد الصفحات المتبقية وبكل سهولة وبساطة الجزء الثاني من فتوى فقيه فاس[2].

أما المعجب الأخير فهو محمد بن عبد الكريم الناشر الجزائري **لأسنى المتاجر**، ولفتوى الأمير، وللجواب الذي تلقاه من مفتي الجزائر في أيامه ابن الشاهد المتوفَّى عام 1253/ 1837. لقد أدان فتوى الأمير وتالياً فتوى مستشاره واستحسن فتوى الونشريسي وفتوى ابن الشاهد. وعلى العموم، فهو لا يرفض الأفكار أو يقبلها، بل إنَّه يتفحص المفتين وأُطروحاتهم في ضوء التاريخ. إن الأمر ليتعلق على ما يبدو بحكم لاحقٍ يصدره التاريخ إظهاراً لمن كان على حق وكشفاً لمن كان على خطأ!

إن فتوى الونشريسي، بنظر محمد بن عبد الكريم، هي فتوى شاملة، مفصّلة، دقيقة وواضحة ـ باختصار إنها أثر متجول ـ وهي قد امتازت برؤيتها الجيدة الصحيحة وبمحاولتها التحذير وتحاشي أقدار لا يمكن ردّها. ثم يؤكد الباحث وبسرعة ودون عناء بحث ودون إشارات مفصّلة دقيقة ودون تفحّص لوقائع معينة أن كل المسلمين الذين تابعوا العيش في أسبانيا التي استردت من قبل المسيحيين قد ارتدوا ليعتنقوا المسيحية برضاهم أو غصباً عنهم. والدليل كما يؤكد بحرارة وبجدية هو أننا لا نجد في أيامنا مسلماً يعيش في أسبانيا

(1) راجع بداية الفتوى، ص 45 ـ 53.
(2) المرجع نفسه.

يريد التحدث عن أرومة تعود إلى العصر الإسلامي[1]. ومن الفائدة أن نذكر أن الأبحاث الجدية والمبنية على الوثائق التاريخية المقبولة قد أثبتت منذ وقت طويل فشل سياسة النصرنة تجاه الموريسكيين، وهو فشل تم الاعتراف به ضمناً بدليل أمر الإبعاد الذي رسمه ملك أسبانيا عام 1609. أضف إلى ذلك أن هذا الإبعاد الثالث والأخير قد سبقه إبعادان آخران، وأن مختلف الجماعات التي غادرت أسبانيا بأعدادٍ وافرةٍ بعد عام 1492 لتؤكد حقيقة ومدى هذا الفشل.

أما الأمير، ودائماً بنظر الناشر الجزائري فقد كان على خطأ بين، إن في قناعاته التي تلامس واقع الأشياء أو بتوقعاته فيما يتعلق بالتطور الممكن. ذلك أن كل المسلمين ـ كما أضاف شارحاً ـ الذين ظلوا في الجزائر الخاضعة للسلطة الفرنسية منذ بداية الاحتلال عام 1830 وحتى الاستقلال عام 1962 قد ظلوا أوفياء للإسلام «قلباً وقالباً». وهذا صحيح كما نلاحظ، إلا أنه بحاجة لتفاصيل أوفى فيما يتعلق بالتعميم المطلق المرتبط بمكان وزمان استعمار الجزائر[2]. إلى ذلك أضاف الناشر الجزائري متعجباً «آه! لو أطاع الجزائريون الأمير فأية كارثة كانت ستحل بالإسلام وأية نعمة لفرنسا!» عدا ذلك، وهذا ما يضيفه أيضاً، إن الجزائر لم تُعلنْ زمن الأمير دار حرب كما كانت الأندلس من قبل الملوك المسيحيين، كما أن فرنسا لم تحاول ممارسة سياسة منظمة لنصرنة المسلمين كما كان الحال مع أسبانيا[3].

فيما يخص المشنعين على الونشريسي، نشير إلى مفتي الجزائر ومعاصر الأمير عبد القادر، الذي رفض كما رأينا فتوى مناهضةً والذي رفض، أو توجّب عليه رفض، فتوى فقيه فاس والتي استلهمها الأمير ـ وقد أشرنا إلى ذلك أيضاً. لقد

---

(1) راجع بعض التفاصيل في مقدمة الناشر الجزائري، ص 12. حيث يتكلم أيضاً عن مفتي بليدا ثم الجزائر آنذاك، علي ابن الجفاف وقد كان أول الأمر مناصراً لفتوى الأمير، إلا أنه غير رأيه بعد تأديته لفريضة الحج ومقابلته لبعض العلماء ومنهم التونسي محمد بيرم. راجع المرجع السابق، ص 12 ـ 14.

(2) مرجع سابق، ص 8 ـ 9.

(3) مرجع سابق، ص 9 ـ 10.

اعتبر أنه لا يمكن رمي مسلمي الجزائر بالكفر: فهم أولاً المستضعفون الذين أشار إليهم القرآن الكريم فالهجرة بالنسبة إليهم رحلة مستحيلة. ثم إن الهجرة لا تفرض إلا في حالات المنع عن أداء الفرائض الدينية. ومن ثم فإن العلماء الجزائريين لم يفعلوا شيئاً سوى الاقتداء بعلماء الأزهر ـ دون تقليدهم بشكل أعمى وهذا ما يحرص على تسجيله ـ حين اعتبروا أن من واجبهم عدم الهجرة من مصر إبان احتلال نابليون لها نهاية القرن الثامن عشر. ذلك أنه يجب أن يكون العلماء آخر من يترك البلاد، فرسالتهم تشبه رسالة الأطباء الذين يعالجون عامة الشعب. أخيراً يستغرب المفتي، الحديث عن الردة مع العلم أنه في أسوأ الحالات ـ رفض الهجرة إذ تُفرض أو تصبح ممكنة ـ فإن الأمر لا يتعدى المعصية ولا يجب تكفير أحد لمجرد معصية[1]. ولنلاحظ أن ابن الشاهد قد أعطى الحق للونشريسي الذي اكتفى بالحديث عن معصية كبرى.

نصل أخيراً إلى أحد المعترضين مباشرة على الونشريسي دون مواربة ودون تحفّظ، إلا أنه قد انطلق من إطار إنساني محض تماماً مثل ح.ح. عبد الوهاب. نقصد بذلك العالِم المصري حسين مؤنس الذي نشر فتوى فقيه فاس. كان من المقدّر أن يكون لهذه الفتوى ولأمثالها، على ما يقول ـ نتائج سيئة على جماعات المسلمين المقيمين. إنهم يعيشون كما لو كانوا فعلاً في جهنم، وإذا بالفقيه ينعتهم بالكفر! ـ وهذه مبالغة فالفقيه كما رأينا لا يتحدث إلا عن معصية كبرى ـ وبإمكاننا أن نفهم أن اعتناق المسيحية سيكون بالنسبة لهم أمراً مستساغاً ومقبولاً إذ سيسمح لهم بالخلاص من العذابات الأرضية[2]. لنلاحظ هنا، وبسرعة أن العالِم المصري قد بالغ أشد المبالغة، وقد أشرنا لذلك. وربما كان سبب مبالغته عائداً إلى النزعة التي يظهرها غالباً من خلال استخدامه «للخطاب الإيديولوجي».

على سجيته، يلوم حسين مؤنس الفقيه لعدم مراعاته الأسباب الحقيقية التي

(1) مرجع سابق، ص 9.
(2) مرجع سابق، ص 45 ـ 66.

جعلت هجرة المقيمين (المدخرين) مستحيلة. فهو يرى أن الفقيه لا يشعر بالشفقة على هؤلاء الناس الذين استصعبوا ترك أرض الآباء والأجداد والذين كانوا يأملون استمرار المسيحيين باحترام العهود التي أُعطيت لحمايتهم وأمنهم. ثم إنه كيف يمكن إطلاق حكم عام بموجب حالة فردية ولا تمثل الكثير، وهي حالة ابنة المعتمد بن عباد المشار إليها خلال هذه الدراسة[1]؟

ماذا أغفلت فتوى المازري حول المقيمين (المدخرين) في صقلية؟ (وهل علينا) اتخاذ موقف مناقض لموقف المازري؟! فإن أحداً منهم ما فعل شيئاً لتخفيف شقاء أهل الأندلس بمساعدتهم مادياً على الهجرة. لقد كان سهلاً على كل فقهاء فاس هؤلاء، كما يضيف المؤلف مزايداً، أن يطلق فتوى على هذا القَدْر من الشدة في الوقت الذي يمارسون فيه حياةً رغدة ومُريحة في العاصمة المغربية[2].

إستنتاجاً نلاحظ أننا نجد في هذه الفتاوى التي أطلقت في القرون الوسطى كما في ما تبعها في العصر الحديث مثلاً آخراً على تنوع واتساع الاختلافات التي طبعت الفقه منذ نشأته وحتى أيامنا، وبدرجات متفاوتة بالطبع تبعاً للبلدان وللأزمنة. لقد قدمت المناظرات الدينية، الشفهية أو المكتوبة، المباشرة أو غير المباشرة مادةً جوهرية وحية لهذه الاختلافات إلا أنها أسهمت أيضاً بتقديم تصحيح فعّال وثابت بمعنى القلق الدائم في البحث عن شرعية أكثر صحة من خلال السعي للالتصاق بالنص ما أمكن، وعن مشروعية أكثر إلزاماً عبر إرادة التماسُك المنطقي قدر الاستطاعة.

تعتبر هذه الاختلافات، وهذه المناظرات شهادة على حيوية الفقه وعلى واقعيته بقدر ما تفرض مقاربة الواقع مع اختلاف ذلك من مدرسة لأخرى، وأحياناً من فقيه لآخر، حلاً إن لم يكن جديداً فهو على الأقل مراجعة تهدف لإيجاد سبيل أفضل للتأقلم.

---

(1) مرجع سابق، ص 146.

(2) مرجع سابق، ص 133 ـ 134، 136، 144 ـ 145.

وأخيراً، فإن هؤلاء الفقهاء، أو أقله الذين تركوا بصماتهم على الفقه الإسلامي هم رجال بقدر ما يتعلقون بمعارفهم الشرعية هم أيضاً ملتزمون بواقع سياسي، اجتماعي واقتصادي، إنه واقع عصرهم. فيما يخص النقاط المثارة في هذا العمل، إذا لم يكن «اختلاف الفقهاء رحمة للأمة» كما جاء في حديث ينسب للرسول، فإن هذا الاختلاف يعتبر شهادة على استمرارية ممارسة الاجتهاد، استمرارية ظلت جريئة ومثمرة على مدى القرون الخمسة منذ بداية الإسلام؛ سواءٌ أفكرنا بفتوى المازري الخجولة والقليلة الانتاجية أم بفتوى الونشريسي في العصور اللاحقة.



البوغوميليون والمسيحيون والبوسنة

لطفي المعوش

البوغوميلية حركة دينية، اجتماعية وسياسية بلغارية، قامت في القرون الوسطى بعد أن ظهرت في بداية القرن العاشر، وانتشرت في شبه جزيرة البلقان ومعظم بلدان آسيا الصغرى وإيطاليا وفرنسا ولكن بأشكال مختلفة. وكانت قد توغلت أولاً في أجزاء الامبراطورية البيزنطية، حيث وجدت عدداً كبيراً من الأنصار والمؤيدين[1]. وفي نهاية القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني عشر عرفت العاصمة البيزنطية تجمعات للبوغوميلية. وقد دُعي هؤلاء الهراطقة بالتسمية البلغارية - البوغوميليون - إلى جانب لقب حَمَلة الكيس والمهرجين. وكان تشابه الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السائدة في كل من بلغاريا والامبراطورية البيزنطية، قد ساعد على انتشار حركة البوغوميلية في أرجاء تلك الامبراطورية في تلك الفترة. وقد عمل البوغوميليون على تحريض السكان ضد السلطة الأجنبية التي تسيطر عليهم. ومد البوغوميليون نشاطهم خارج الامبراطورية البيزنطية. فالشعارات التي طرحها هؤلاء ضد الكنيسة والدولة، حاميتي النظام الاجتماعي والاستغلال الإقطاعي، استقطبت أوسع الفئات الشعبية. وفي القرن الثاني عشر نفذ البوغوميليون إلى صربيا، حيث كانت سيطرة الأمراء الإقطاعيين. وفي أيام الملك الصربي جوبان ستيفن نومان، كانت الهرطقة قد قويت وهذا ما استدعى التحرك السريع للمواجهة. وفي الاجتماع العام الذي عقد في تلك الأثناء، وجهت اللعنة والحَرْم للهراطقة

---

(1) D. Oboleusky, The Bogomils, Cambridge, 1948, p. 284.

الذين تعرضوا للتعذيب[1]. وفيما بعد أصدر ستيفان دوشان قانوناً يحدد العقوبات الخاصة بهم[2].

وبالرغم من المطاردة التي تعرض لها أتباع البوغوميلية وأنصارها، فإنها بقيت صامدة. لا بل استمرت بالانتشار في أنحاء صربيا خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وهنا أصبحت الأراضي الصربية ممرّاً لكي تنتقل الهرطقة باتجاه الغرب.

ففي الأجزاء الغربية من شبه جزيرة البلقان ـ خاصة في البوسنة والهرسك ودالماسيا ـ وجد البوغوميليون تربة خصبة لهم. وتمكنوا من إقامة حركة منظمة قوية عرفت باسم «الكنيسة البوسنية»[3]، التي لعبت دوراً مهماً كمركز للهرطقة في أوروبا خلال القرون الوسطى. فقد أطلق على هؤلاء الهراطقة في البوسنة إلى جانب «البوغوميليين»، «كودوغيري» و «باتاريني».

وفي نهاية القرن الثاني عشر، انتشرت البوغوميلية بكثافة في البوسنة وذلك زمن بان كولين (1180 ـ 1204) وخلفاؤه من بعده. وبالرغم من الجهود الكبرى التي بذلتها الكنيسة الكاثوليكية المدعومة من ملوك المجر وغيرهم من الحكام من أجل القضاء على «البوغوميلية البوسنية»، فإنها استمرت حتى النصف الثاني من القرن الخامس عشر، حيث وقعت البلاد البوسنية وغيرها من الأراضي البلقانية تحت السيطرة العثمانية.

كانت الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية السيئة مناسبة لقيام مثل هذه الحركات في كل من بلغاريا وصربيا وفي المناطق التي تدخل في إطار الامبراطورية البيزنطية. ذلك أنّ شيوع العلاقات الإقطاعية في المجتمع وحتى داخل

(1) نوفاكوفيتش. س.، قانون ستيفان دوشان ـ ملك صربيا ـ بلغراد 1898، ص 14 ـ 67.
(2) د. انغلوف، البوغوميليون في التاريخ السلافي وأثرهم على أوروبا الغربية، المجلة الفلسفية، عدد 5، صوفيا 1963، ص 17.
(3)
Maudié, O. D., Bogouilska Crkva Bosauski Krestjana, Chicago 1962.

الكنيسة جعل موجة السخط والغضب تعم صفوف السكان. فالمعركة هنا موجهة ضد الكنيسة الكاثوليكية وكانت ترتد صراع قديم يعود تاريخه إلى أواسط القرن الحادي عشر. ففي البوسنة والهرسك ودالماسياً كانت لا تزال حية في الأذهان أفكار وآراء الأخوان كيريل وميثودي[1]. وكان رجال الدين المحليين، يستعملون اللغة السلافية في صلاتهم، لأن الكنيسة الموجودة استطاعت أن تحافظ على استقلالها عن الكنيسة الكاثوليكية في روما[2]. وهذا كان يفترض مواجهة عنيفة معها، لفرض مرجعيتها العليا ولاستئصال الدعاية السلافية. فالكنيسة الكاثوليكية في روما، لم تستطع تدعيم مواقعها في أوساط السلافيين في المناطق الغربية من شبه جزيرة البلقان حتى القرن الحادي عشر. ولكن جدية المعارضة أفسحت المجال أمام نشاط البوغوميلية وأنصارها هناك. وساعدت الظروف على قيام المواجهة القوية مع الكاثوليكية خاصة وأن ملوك المجر والأمراء الإقطاعيين وحّدوا جهودهم مع كنيسة روما لمهاجمة هذه المناطق وضمها إلى الأراضي المجرية. وقد استطاع الهراطقة أن يضموا إلى صفوفهم العديد من فئات السكان وممثلي الأرستقراطية الإقطاعية وحتى من الحكام والبانات (Ban). ففي أيام البان كولني والبان تينوسلاف ـ نهاية القرن الثاني عشر وبداية القرن الثالث عشر ـ كانت الكنيسة البوسنية هي الكنيسة الرسمية في البوسنة وعلى الأراضي المجاورة[3].

---

(1) الأخوان كيريل وميثودي: كيريل (827 ـ 869) من أشهر علماء اللاهوت في بيزنطيا خلال النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي، ابتكر مع أخيه ميثودي أحرف الكتابة السلافية. وقد استخدماها في الصلاة والتبشير والطقوس الدينية. ولكن لم يرق للألمان ـ لأنه برأيهم لا يجوز استعمال لغة ليتورجية غير مقدسة (العبرية واليونانية واللاتينية فقط) ووصلت الشكوى إلى البابا نيقولا الأول ومن أتى بعده. وبعد موت كيريل، تابع ميثودي رسالته بعد تنصيبه أسقفاً على بانونيا وسيرميا وكان تلاميذه دعاة المسيحية في شبه جزيرة البلقان.

(2) **Okic, M. T.,** Les Kristians (Bogomiles parfaits) de Bosnie d'après des documents turcs medits. Südo.

(3) **Pantazopoulos, N. J.,** Church and law in the Balkan Peninsula during the Ottoman rule. Thessaloniki, 1967.

وامتدت البوغوميلية إلى الأراضي الروسية خاصة إمارة كييف وذلك عن طريق الصلات والروابط الاقتصادية والثقافية مع البلغار. ولكن البوغوميلية لاقت معارضة من قبل قسم من السكان في هذه الإمارة ـ خاصة وأنهم كانوا يعتَنقون المسيحية ويعملون على الحفاظ على عاداتهم وتقاليدهم وممارساتهم الدينية. انتشرت البوغوميلية «الثنائية الفكر» أساساً عبر موروثات من نتاج العصور الوسطى ارتبطت بشكل وثيق بالدين ولكنها لم تكن تحظى باعتراف الكنيسة ـ مثل الأسفار الملحقة بالتوراة ـ والتي انتشرت هناك في نهاية القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر.

ويلاحظ ورود الأفكار البوغوميلية حتى في الأدبيات الروسية الرسمية: الاعتقاد بالنظرة الثنائية إلى العالم، والأسطورة البوغوميلية حول الكون وخلق الإنسان من الشيطان. فالكنيسة الرسمية والسلطة المدنية في روسيا أعربتا عن كرههما للهراطقة واصفة إياهم بـ «البلغار» وهذا يظهر استعمال اسم البلغار كهراطقة ويفسر ارتباط الهراطقة الروس بالهراطقة البلغار أو أنهم يتحدرون منهم[1].

وخلال القرن الحادي عشر يرصد ظهور البوغوميلية وحركات هرطقية أخرى مماثلة في بعض الأقطار من أوروبا الغربية خاصة إيطاليا[2] وفرنسا وفيما بعد ألمانيا وبلجيكا. وحتى نهاية القرن الثاني عشر انتشرت مذاهب الـ (Cathares)[3] و

(1) ي. بيغونوف، تأثير البوغوميلية في انتشار الهرطقة في روسيا، د. أ. كازاتشكوفا، حول مسألة الهرطقة البوغوميلية في روسيا القديمة خلال القرن الحادي عشر. المجلة التاريخية، صوفيا 1957، عدد 4، ص (45 ـ 78).

(2) هـ. ا. ل. فيشر، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، تعريب محمد زيادة والسيد الباز العريني. القسم الأول، ص 236. (انتشرت الهرطقات بين الطبقات الفقيرة في ميلانو وحدها سبعة عشر مذهباً هرطقياً وفي إيطاليا بالذات عاشت البابوية بعيدةً كل البعد عن الفقير والبائس المحروم).

(3) الكاثريين Cathares، أي المتطهرين، لأن أتباعها دعوا إلى التطهير والتخلص من الشر والخطايا الناجمة عن التعلق بالدنيوية والاستسلام للماديات، وحرموا على أتباعهم التملك والزواج وأكل لحوم الحيوان وسفك الدماء.

(Albigeois)[1]. فقد ظهرت أفكار الهرطقة أولاً في بلاد أوروبا الغربية وكانت وثيقة الصلة بالظروف المحلية والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية (كنظيرتها في بلاد البلقان)[2]، وكان لتأثير مذهب الثنائية الشائع في شبه[3] جزيرة البلقان ـ وبصورة خاصة البوغوميلية وما يتقارب منها مثل مذهب البولسية (Paulicien) أثر كبير في تكوين أفكار الهرطقة الغربية.

فالعلاقات الاقتصادية النشطة بين الامبراطورية البيزنطية والغرب (مع المدن الإيطالية خاصة جنوى والبندقية وبيزا) ساعدت على انتقال الأفكار ومنها أفكار الهرطقة البلقانية أيضاً. ومع قيام الحروب الصليبية في تلك الفترة، توثقت هذه العلاقات أكثر، مما ساعد على خلق ظروف مناسبة وسمح للعالم الغربي بالاطلاع على عقائد الهرطقة.

ولكن الروابط الاقتصادية، الحروب الصليبية لم تكن وحدها، العوامل التي ساعدت على قيام العلاقات بين الشرق والغرب، وإنما كان هناك عوامل أخرى مثل الحروب التي قامت بها الامبراطورية البيزنطية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر

---

(1) الألبيجنسية (Albigeois)، نسبة إلى Albi ـ مدينة في جنوب فرنسا. وقد انتشرت الحركة منها وانطلقت إلى باقي مدن الجنوب. وهي عموماً حركة دينية ظهرت أوائل القرن الحادي عشر الميلادي وهي تنكر على الكنيسة الكاثوليكية ورجالها انغماسهم في المفاسد والمباذل؛ قارن:

Walther, D. A., Survey of Recent Research on the Albigensian Cathari. Church History - Wallingford 34, 1965, No. 5, p. 146-177;

(2) **Morgen, R.** Problèmes sur l'origine de l'héresie au moyen âge, Revue historique, Paris 236, 1966, p. 1-26. **Primov, B.** Medieval Bulgaria and the Dualistic Heresies in Western Europe. Étude historique, Sofia 1960, No. 1, p. 84-85.

(3) البولسية أو البولصية ـ نسبة إلى القديس بولس. قامت بجبال أرمينيا والأناضول في نهاية القرن السابع وانتشرت في سوريا ومنطقة البلقان. حركة دينية ثنائية. لم يعترف أنصارها بشيء من قواعد السلوك إلا ما وجدوا له سنداً في الأناجيل، فرفضوا شروح الآباء الأولين، وأبوا سلطة الكنيسة، وأنكروا السرّ المقدس في العشاء الرباني، ونبذوا تمجيد الصليب وعبادة العذراء.

مع النورمانديين في جنوبي إيطاليا أولاً وفي شبه جزيرة البلقان فيما بعد. وإن الأراضي البلغارية كانت تحت سيطرة هذه الامبراطورية، وبالتالي فإن البلغار شاركوا في الحملات العسكرية التي قامت بها هذه الامبراطورية إلى إيطاليا خلال عامي 1027 و 1041[1].

وهنا لا بد من القول إنه منذ القرن الحادي عشر وحتى الثالث عشر يسجل وجود العديد من الأحداث والعوامل التي وثقت الاتصال بين منطقة شبه جزيرة البلقان وإيطاليا وفرنسا وغيرها من الدول الأوروبية. وإن حركات الهرطقة الدينية التي عرفتها أوروبا لم تكن بعيدة عن أجواء هذه الصلات وأنها استفادت من خبرات الهراطقة في الشرق.

ولكن ما هو محتوى هذه الحركات الهرطقية؟ وما هي البوغوميلية، وهل تختلف كثيراً عن البولسية؟ وأين تلتقي الأولى والثانية مع غيرهما من حركات الهرطقة؟

البوغوميلية: (Bogomiles) حركة دينية واجتماعية ـ سياسية بلغارية قامت في القرون الوسطى، وظهرت في بداية القرن العاشر وانتشرت خلال قرون في شبه جزيرة البلقان وإيطاليا وفرنسا ولكن بأشكال مختلفة.

وتأتي هذه التسمية من اسم الكاهن بوغوميل الذي عاش خلال زمن القيصر بطرس. فالبوغوميلية مذهب يرفض أجزاء من الدوغما الكنسية ويستعيض عنها بالتفسيرات الثنائية لأصل العالم وطبيعة الإنسان، وكذلك النضال ضد الكنيسة والنظام الاجتماعي ـ السياسي الإقطاعي وضد نفوذ الأغنياء وسلطة النبلاء الاستغلالية.

(1) **ب. بريموف وغ. باتاكلييف**، البوغوميلية في بلغاريا وبيزنطية وغربي أوروبا. صوفيا 1967، ص 73 ـ 90؛

Angelov, D. L'influence du Bogomilisme sur les Cathares. Etude historique, No. 4. Sofia 1968, p. 181-182.

والنقطة الأساسية التي يلتقي فيها البوغوميليون مع الكاثاريين (Cathares) ومع المانويين ـ من قبل ـ والبولسيين وغيرهم هو الثنائية المميزة. فالثنائية ـ الازدواجية ـ تكمن في أساس فكرة الهرطقة ونظرتها إلى خلق العالم وإلى العالم المجرد والمجتمع والسلطتين الدينية والدنيوية والأخلاق الإنسانية.

وشعار الإصلاح ـ لديهم ـ يبرز في «أن الاعتراف بالديانة الصحيحة يكون من خلال استعمال الكتب المقدسة ولا حاجة ضرورية لوجود رجال الدين، لأن هذه هي قضية كل ضمير إنساني». وإن العالم الموجود ـ برأيهم ـ هو أصل الشر، بداية شيطانية، لأن البداية الخيّرة لا تُرى. وإن هاتين البدايتين في صراع مستمر. وبما أن الكنيسة والثروة وكل سلطة والاحتفالات والأيقونات... مظاهر دنيوية، فإنهم رفضوها. واعتبروا أن المرأة في المجتمع والدين يجب أن تتساوى مع الرجل، وعلى هذا فإنهم لعبوا دوراً في النضال ضد الأسس الإقطاعية في المجتمع.

ولكن ثنائية الهرطقة في القرون الوسطى يمكن تقسيمها إلى نوعين أو تيارين: أحدهما متطرف والآخر معتدل. وجميع الثنائيات تنظر إلى العالم بحسبانه يتألف من قوتين أو بدايتين أو إلهين: الخير والشر. ويتميزان بصفة الخلود والقوة والمساواة. وأصحاب تيار الاعتدال، يقولون أيضاً بوجود قوتين، ولكنهم يؤمنون بأن الإله الطيب ـ قوة الخير ـ له الغلبة والقوة والسلطة. فقوة الخير موجودة منذ الأزل، وهي التي خلقت العالم وستبقى إلى الأبد. أما قوة الشر ـ بداية السوء أو الشيطان ـ فإنها ظهرت فيما بعد، وبالتالي لا يمكن أن تتساوى مع قوة الخير لأن لها سلطة محدودة في العالم الأرضي. ولكن في النهاية، فإن ثنائية الاعتدال سوف تصل بها إلى النصر التام لقوى الخير.

إن قيمة البوغوميلية تبدو في كونها اعتقاداً وجد قبل حركة الإصلاح الديني الأوروبي بقرون، وانعكس على الأوضاع الاجتماعية والسياسية والدينية في بلغاريا خلال القرون الوسطى. لذا لا يمكن أن تعتبر نموذجاً بلغارياً للمانوية والبولسية فقط. لأنه من الناحية الفلسفية، فإن نظرة البوغوميلية إلى ما وراء الطبيعة وإلى الطبيعة تأخذ مكاناً هاماً. وهذا يظهر في شعارات البوغوميلية ورموزها التي

اكتشفت بعدد كبير، خاصة شواهد القبور والنصب البوغوميلية وهي تؤكد على شمسية المركز (Heliocentrique) المحددة في تفسير الكون. وإن المثالية الأنطولوجية للبوغوميليين يعبر عنها في أدبياتهم في ما يسمى «الكتاب السري» و «بحر التيبر» وغيرها.

وهكذا فإن هراطقة العصور الوسطى في بلاد البلقان وفي الشرق والغرب اتخذوا مواقف مناهضة للسلطة الدنيوية، لأنهم في البداية رفضوا تدخل الآلهة في الأعمال الدنيوية. وهذا دفعهم لتوجيه النقد الحاد إلى الكنيسة وإلى السلطة الحكومية. فقد هاجموا الأغنياء ودعوا أتباعهم لعدم الخضوع للأسياد، لأنهم يفكرون بأن الإله يكره هؤلاء الذين يخدمون القيصر ويأمرون كل عبد بالتمرد على أسياده. وإنه في كنيسة روما يوجد العديد من البؤساء الذين يموتون من الجوع والعطش والبرد. فالأغنياء في هذه الكنيسة لا يشعرون بوجود هؤلاء وإنما يتركونهم فريسة آهاتهم ومصائبهم. وبالتالي كيف يمكن لإلهة الحب أن تقيم عندهم؟

وهكذا فإن البوغوميلية قادت أوسع نضالات الحركات الاجتماعية. فالبوغوميلية التي ظهرت في بلغاريا إبان العصور الوسطى، وانتشرت في العديد من الأقطار، كان لها تأثير قوي على حركات الهرطقة، التي لعبت دوراً مهماً في التاريخ الأوروبي العام وتركت تأثيرها على النضالات الاجتماعية والسياسية لدى أوسع الفئات الشعبية التي واجهت التعصب الديني للكنيسة الرسمية.

فالبوغوميلية وفي كثير من المناسبات ترفض وجود الكنيسة الرسمية وممثليها وترفض العبادة في المعابد وكذلك الطقوس الدينية المرافقة للديانة المسيحية مثل: العمادة والتناول والاعتراف. وبالتالي فإن البوغوميليون يعلنون بأنهم ضد الرموز المسيحية الأكثر تعبيراً مثل الصليب والأيقونات!!!

فالبوغوميلية والبولسية ظهرتا كمذهب يقوم على أساس آراء الممارسة الدينية للمانوية في آسيا الصغرى. **والبوغوميليون عرفوا معنى ما يرمز إليه الهلال**، وكثيراً

ما وجد على ما تبقى من آثارهم في البوسنة[1] والهرسك، لأنه حسب اعتقاد المانوية فإنّ الهلال يستقبل الصالحين في السماء. وقد وجد البوغوميليون والبولسيون الذين تعرضوا للملاحقة والمطاردة على مدى قرون طويلة، الأمان والاستقرار مع الديانة الجديدة ـ الإسلام ـ التي تتناول المسائل الدينية والقضايا الدنيوية.

وعلى أساس ما تقدم، فإن انتشار أفكار الهرطقة في منطقة شبه جزيرة البلقان أثار حالةً من عدم الاستقرار والفوضى الدينية، وإن العداء المستحكم ولفترة طويلة مع الكنيسة الرسمية وممثليها أضعف تأثير الفكرة المسيحية في النفوس. كل هذا دفع بهدف التغيير أن يتقدم إلى الأمام ويمهد الطريق أمام انتشار الدعوة الإسلامية.

وفي الختام، لا بد من إبداء بعض التساؤلات: إن ظهور البوغوميلية كحركة وتيار وفكرة برز خلال القرن العاشر الميلادي، أي تقريباً خلال الفترة التي ذهب فيها ابن فضلان إلى بلاد البلغار[2]، على رأس البعثة التي أرسلها الخليفة المقتدر العباسي ـ إجابة لطلب بلغار الفولغا الذين بعثوا برسول منهم إلى عاصمة الخلافة، يرجون العون على مقاومة الخزر عليهم وأن ينفذ إليهم من يفقههم في الدين ويعرّفهم بشعائر الإسلام «وكانوا قد اعتنقوه في عهد غير بعيد». وبعدها نعلم أن الملك البلغاري اتخذ لقب سيده وولي نعمته وبدأ الصلاة قائلاً: «اللهم اغفر لعبدك جعفر بن عبد الله، ملك البلغار ومولى أمير المؤمنين».

وإذا كان الكثير من أفكار البوغوميلية لا يتعارض مع مبادىء الدين الإسلامي ويتوافق معها، وإذا كان سكان هذه المنطقة قد تعرضوا لفرض الديانة المسيحية أكثر من مرة آخرها ما قام به ملوك المجر بمباركة ومساعدة كنيسة روما مباشرة، سبق وأشرنا إليه، فما هي الضمانة أن لا يكون هؤلاء من الذين تناولتهم هذه العمليات؟

(1) ال. سولوڤيف، رموز آثار القرون الوسطى في البوسنة والهرسك. الكتاب السنوي للجمعية التاريخية في البوسنة والهرسك رقم 8، عام 1957، ص 31 ـ 35 (باللغة الصربية).

(2) أنظر بحثنا في مجلة **تاريخ العرب والعالم** حول «عوامل انتشار الإسلام في البلقان» عدد 141، عام 1993، ص 42 ـ 53.

وبالتالي لماذا اتخذ البوغوميليون خاصة في البوسنة الهلال شعاراً لهم؟ وحتى على شواهد قبورهم؟ إن هذا كله مجرد تساؤلات، قد يماط اللثام عن حقيقتها يوماً ما. وبالتالي حقيقة البوغوميلية وانطلاقتها من بلاد البلغار، وهل كانت لها انطلاقة أو جذور إسلامية؟



مَثَلٌ من الحوار المُزَيَّف:
أجوبةٌ مغربيةٌ عن أسئلةٍ فرنسية

مصطفى النيفر

لا يمكن طرح سؤال «كيف نخرج من التخلف»؟ إلا بعد الإقرار بشكل من الأشكال بالتخلف ذاته. ولا نقصد بالتخلف أية دلالة قيمية أخلاقية بل التخلف المادي بمظاهره المختلفة: اقتصاد، علوم، تكنولوجيا، سياسة، إدارة، هيئات اجتماعية مؤسسات. فمتى حصل هذا اليقين عند المسلمين؟ ومتى أقروا بأنهم متخلفون؟ هل كان ذلك بعيد إلحاق هزائم متتالية بالجيوش العثمانية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر؟ أم عند احتلال الفرنسيين مصر؟ أم بعد ذلك بقليل عندما اتضح أن فرنسا تنوي البقاء نهائياً في الجزائر؟

لا ريب أن حصول هذا الوعي الذي سماه البعض يقظة لم يتم دفعة واحدة، بل إن أحداثاً متتالية ساعدت على بروزه متسببةً في قطيعة مؤلمة مع ماض يغلب عليه الوهم والانغلاق على الذات وتجاهل الآخر أي الخصم ـ العدو. فالصدام بين المسلمين والآخر (وخاصة المسيحيين) لم يكن بالأمر الجديد أو الطارىء. فمنذ الفتوحات كانت هناك بيزنطة شرقاً والممالك الإفرنجية غرباً وكان البحر الأبيض المتوسط ميدان صراع عسكري تتخلله مهادنات. في هذا الإطار الصدامي، بدت الحروب الصليبية مشرقاً ومغرباً وحرب «الاسترداد في الأندلس، كحلقات في سلسلة طويلة أو كجولة من جولات نزاع ممتد. وبدا سقوط غرناطة ذاتها في أذهان المغاربة انعكاساً للتعارض التقليدي دار الإسلام/ دار الكفر[1]».

---

(1) أنظر على سبيل المثال «أسنى المتاجر في بيان أحكام من تغلب على وطنه النصارى ولم يهاجر» للونشريسي (المتوفى سنة 1508) ضمن كتاب «حكم الهجرة من خلال ثلاث رسائل جزائرية». الشركة الوطنية للتوزيع والنشر. الجزائر 1981. ص ص 89 ـ 103.

وكان أغلب المؤرخين المغاربة المعاصرين لاحتضار الأندلس يكثرون من تكرار عبارة «ردها الله إلى دار الإسلام» كلما أرّخوا سقوط بلدة أو مدينة أو مقاطعة. وكأن الأمر لا يعدو كونه مداً وجزراً أو كراً وفراً.

وكانت الدولة العثمانية، نظراً لامتدادها الجغرافي ولتاريخها الطويل في مواجهة القوى الأوروبية أول من استشعر أن التقهقر لم يكن ظرفياً، وأن الأمر يحتاج لمراجعة جذرية لبنى وهياكل الدولة والمجتمع. ويبدو أن هذا الوعي بدأ يتجسد قبيل الحملة النابوليونية على مصر، وإن كان احتلالها أرض النيل ثم غزوها الشام بعد ذلك رسخ اقتناع الساسة العثمانيين. إلا أن مسلسل الحروب مع القوى الأوروبية لم يمهل الساسة لتصور العلاج اللازم ومن ثم الإصلاح ذاته. وقد غرّ انسحاب الجيش الفرنسي بعض المسلمين ومدّ في أيام وهم التكافؤ مع أوروبا.

أما فيما يتعلق بالمغرب فقد شكّل احتلال الجزائر صدمة كبيرة رغم أن المغاربة كانوا في مواجهة مع أوروبا براً وبحراً منذ عقود. فبعض مدن المغرب الساحلية كانت راضخة بشكل أو بآخر لأسبانيا، وأذعنت الجزائر «للنظام العالمي الجديد» الذي أعلنه مؤتمر فيينا (1815). أما تونس فقد وقع اختراقها اقتصادياً وسياسياً في انتظار الاحتلال العسكري.. ومع كل ذلك كان لنزول الفرنسيين على سواحل الجزائر (1830) ثم احتلال شريط ساحلي أثر مغاير وعميق لكل ما عرف في الماضي. فبعد الصدمة كان الإحباط ثم بدأت الرؤية تتغير تدريجياً.

ومن أهم أسباب الإحباط أن الدولة العلية التي كان لها دور ما في استرجاع مصر (بالتحالف مع أنجلترا) لم تقم بإجراء عسكري يذكر فيما يخص «ولاية الجزائر». وبعد مكاتبات عديدة وجه الأمير عبد القادر رسالة مطولة أواخر سنة 1841 إلى السلطان عبد المجيد شرح له فيها الوضع، وقال له «معاتباً» ومذكّراً: «.. ترانا نكرر المكاتيب إذا لم ندر ما وصل منها وما لم يصل إليك. فكم من كتاب كتبناه ولم يأتنا من حضرة سيدنا جواب. نسأل الله أن

يكون المانع خيراً»[1]. وبقيت رسائل عديدة من الأمير وغيره من الجزائريين إلى الصدر الأعظم محمود نديم دون جواب[2]. وخُلاصة ذلك أن قوى أوروبية مثل أنجلترا وأسبانيا ساعدت في حدود ما تسمح به إمكانيات الإمداد وفي إطار الصراع الإقليمي ضد فرنسا[3].

ولم يكن عجز الدولة العثمانية العامل الوحيد في تزايد الإحساس بالإحباط، بل إن موقف الدول المجاورة كان له نصيب في ذلك. فبعد فترة الدعم تحوّل السلطان عبد الرحمن بن هشام ملك المغرب الأقصى (وبضغط من فرنسا) إلى موقع العداوة السافرة. أما حاكم تونس أحمد باي فإنه عبّر عن أضعف الإيمان، وبعد زيارة رسمية لفرنسا وجّه رسالة حادة اللهجة لراعي المصالح القنصلية التونسية بجبل طارق يقول فيها: «.. بلغنا أنك كتبت بصبرتات (جوازات سفر) لأناس من غير إيالتنا القائمين على دولة المعظم سلطان الفرنسيس. وكذلك بلغنا أنك عندك خلطة مع عبد القادر بإعانته في بعض مهماته. فتغيرنا من سماع ذلك لأن دولتنا مع دولة فرنسا في غاية المحبة والصفا، لا نعين القائم عليها بوجه. فالواجب ألا تفعل ذلك»[4]. ولم يكن موقف أحمد باي ناتجاً عن حسابات سياسية مصلحية فحسب بل كذلك عن ميل للفرنسيين وكان يتحدث عن «عدل الفرنسيس في الجزائر»[5]. فإذا أضفنا إلى كل ذلك تفتت الجبهة الداخلية وانضمام بعض

(1) مولود قاسم نايت بلقاسم: الأمير عبد القادر والخلافة العثمانية. مجلة الثقافة (الصادرة عن وزارة الثقافة الجزائرية)، عدد 75 سنة 13. العدد الخاص بمناسبة الذكرى المئوية لوفاة الأمير عبد القادر. وثيقة رقم 5.

(2) مصدر سابق الوثائق 8 و9 و10.

(3) بالنسبة للمساعدة الأسبانية أنظر مقال د. يحيى بوعزيز: اللقاء التاريخي بين عبد القادر وحاكم سبتة ومليلة. مصدر سابق. وبالنسبة للمساعدة الإنجليزية أنظر مذكرات الكولونيل سكوت عن إقامته في زمالة الأمير عبد القادر سنة 1841. الشركة الوطنية للتوزيع والنشر ـ الجزائر 1981.

(4) رسالة مؤرخة في سبتمبر/ أيلول 1847 محفوظة في أرشيف الدولة التونسية. مجلة الثقافة 158.

(5) أحمد بن أبي الضياف. إتحاف أهل الزمان في أخبار ملوك تونس وعهد الأمان (8 أجزاء) نشر وزارة الثقافة. تونس 1963. 1/ 66 ـ 67.

القبائل الجزائرية للقتال مع المستعمر أمكن تفسير استسلام الأمير بعد صمود طويل في نهاية الأمر (1846).

والواضح من رسائل الأمير عبد القادر الدبلوماسية أنه لم يدرك إلى حين استسلامه الجذور الحقيقية للهزيمة والتخلف ودعائم التفوق الأوروبي. ففي رسالة وجهها للسلطات الفرنسية إثر احتجازه ومنعه من السفر إلى المشرق كما كان الاتفاق، نعثر على فهم الأمير للأحداث وأسبابها وتطوراتها، يقول: «..إنني رجل أوجب عليّ ديني أن أدافع عنه وعن أرض أهله المتمسكين بعروته الوثقى. فقمت بذلك وبذلت وسعيتُ فيه ما استطعت. ولما ظهر لي انتهاء أجل قيامي بهذه العبادة وتلاشت الهمم وتقاعدت العزائم ونفذ ما كان عندي من الأسباب والمواد، قلت إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده. فهو أقامني حيث شاء وأقعدني حيث شاء»[1].

وكما أن الأبدان لا ترد الفعل على الإصابات المرضية ولا تستجيب للدواء بطريقة واحدة، فإن اكتساح الفرنسيين للجزائر دفع المغرب الأقصى (سلطة وساسة وفقهاء) إلى التساؤل عن المصير المتوقع. وبعد قصائد الرثاء والتحسر والتباكي على «الأندلس الثانية»[2] بدأت إصلاحات سياسية وإدارية وعسكرية محتشمة أو مترددة، لكنها تؤكد انبثاق وعي أكيد بالخطر الداهم وبضعف القدرة على الرد. فمن مشروع دستور إلى إصلاح التعليم والإدارة إلى ترجمة بعض الكتب العلمية، إلى إدخال الطباعة، إلى إرسال بعثات لأوروبا ومصر، حاول سلطان المغرب الأقصى دخول العصر وتلافي بعض الضعف[3].

أما في تونس، وهي أسبق أقطار المغرب في إطلالة نخبتها على أوروبا، فإن

---

(1) محمد بن عبد القادر الجزائري: تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر. المطبعة التجارية. الإسكندرية 1903، 2/ 10.

(2) أنظر نماذج للبكائيات في كتاب محمد المنوني: «مظاهر يقظة المغرب الحديث». دار الغرب الإسلامي. بيروت 1985. 1/ 31 ـ 39.

(3) مصدر سابق 1/ 40 ـ 190.

اختراق الرأسمال الأوروبي لها بدعم سياسي ودبلوماسي حثيث، رشحها لكي تكون ثاني فريسة بعد الجزائر. وكان خير الدين التونسي كجزء من الجهاز السياسي وبالنظر لإقاماته الطويلة في فرنسا وأوروبا عموماً يدرك أن ضعف إمكانات البلاد وشهية الاستعمار سيؤديان حتماً لا محالة إلى تتويج الاستتباع الاقتصادي والسياسي بالغزو العسكري. وينقل في مقدمة كتابه «أقوم المسالك» كلام أحد الأوروبيين، محذراً بذلك من يرفض رؤية الأمور على حقيقتها، يقول: «.. إن الممالك التي لا تنسج على منوال مجاوريها فيما يستحدثونه من الآلات الحربية والتراتيب العسكرية يوشك أن تكون غنيمة ولو بعد حين»[1]. وينقل أيضاً أنه سمع «.. من بعض أعيان أوروبا أن التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره. فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار. إلا إذا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق»[2]. ولا يعبر خير الدين عن نفسه فحسب بل إنه كان ينطق باسم كل أفراد «النخبة الإصلاحية» الذين سمحت لهم مطالعاتهم أو خبرتهم من معرفة ما يرفض آخرون الاطلاع عليه. ومن بين هؤلاء الوزير ـ المؤرخ أحمد بن أبي الضياف الذي كان من أقرب الناس إليه أخلاقاً وعقلية. ويذكر ابن أبي الضياف أن الوزير مصطفى خزنه دار قال له ذات مرة: «.. أنت بتونس وخير الدين بفرنسا قرأتما على معلم واحد. فقلت له شيطاننا واحد»[3].

كانت فكرة الإصلاح مشروعاً يلتف حوله نخبة تحاول طرح أسئلة حول أسباب الهزيمة أو الأزمة وتبحث عن سبل للخروج منها. لكن كيف تبلور هذا الوعي؟ وما هي مميزاته؟

---

(1) خير الدين التونسي. أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. نشر بيت الحكمة. تونس 1990. ص 129.

(2) مصدر سابق 186.

(3) رسائل ابن أبي الضياف إلى خير الدين. الدار التونسية للنشر. تونس 1969. رسالة (9) مؤرخة في 5 ذي القعدة 1271 ـ يونيو/ حزيران 1872.

يمكن إجمال ملامح هذا «الوعي بالتخلف» في النقاط التالية:

* إن تبلور الوعي مرّ عبر مراحل مهدت كل واحدة منها للأخرى. كانت المرحلة الأولى التسليم، بعد مكابرة، بأن الأمر ليس كبوة بل إنه انقلاب في موازين القوى وبشكل لا نظير له لا في الحروب الصليبية ولا في فترة الصراع التركي الأسباني. ثم جاءت مرحلة التساؤل عن الأسباب الداخلية أي تلك القائمة داخل المجتمع الإسلامي. ثم كانت مرحلة التعرف على أسباب القوة القائمة داخل مجتمع «الآخر» الذي كان مجهولاً ومهملاً إلى فترة قريبة. وكانت مرحلة تلمس طريقاً يخرج من وضعية عدم التكافؤ أصعب المراحل لأنها كانت ملغمة بعوائق شتى، منها ما هو محلي صرف وما هو من زرع الآخر.

* شكّل الموروث الثقافي في غالبية الحالات «مرايا مشوهة»، فرزح أغلب المثقفين المغاربة تحت وطأة أدوات التحليل والمنظومات الفكرية التقليدية. ومن أهم هذه المقولات، كما سنرى، اختزال كل الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية والفكرية في البعد السياسي. إن نقطة الارتكاز في فهم الأمير عبد القادر وأحمد بن أبي الضياف للتخلف وأسبابه هي الدولة. الدولة المنيعة والقوية عسكرياً وإدارياً عند الأمير، والدولة العادلة المقيدة بدستور عند الوزير المؤرخ. ومن هنا كانت أجوبتهما عن الرسالتين الموجهتين لهما حول وضعية المرأة ووضعها في المجتمع الإسلامي تنم عن عقلية محافظة إلى أقصى الحدود وكأن الموضوع لم يدر بخلدهما من قبل. وجاءت الأجوبة تقليدية وتبريرية إلى حد يدفع على الدهشة، خاصة وأن الرجلين عبّرا في مواضع أخرى عن بعد نظر وحصافة رأي يبعدهما عن الانغلاق أو الغفلة.

* إن «الآخر» شارك بشكل أو بآخر في دعم هذا التوجه المختزل للأبعاد في بعد واحد. ففي حين استطاعت اليابان إصلاح أوضاعها لأنها لأسباب تاريخية وجيوسياسية بقيت مستقلة وخارج مناطق النفوذ، فإن الصراع العسكري والمواجهة اليومية مع العدو المسيطر على البحر والمراقب للسواحل والرابض على الحدود حال بين المغاربة وبين النسج على منوال «المايجي».

ساسة مفكرون ودبلوماسيون جواسيس

هل كان غزو نابوليون لمصر بعثة تمدين مصاحبة لحملة احتلال؟ أم احتلالاً مدعوماً بخبراء يدعمون الجيش الغازي؟ إن الحشد الكبير من العلماء والخبراء وعدد الإجراءات التي اتخذها نابوليون لترسيخ حضوره العسكري جعل البعض يعتبر الحملة تدخل في إطار نقل حضارة عصر الأنوار للشرق، وإن كان ذلك تحت ظلال البنادق. والاختلاف في تقييم حملة نابوليون يعود إلى كونها أول مناسبة تتشابك فيها المعطيات وتتداخل، فيختلط العسكري ـ الاستراتيجي بالحضاري ـ الثقافي والاستغلالي النفعي بالتمديني الإنساني، ويضيع المؤرخ والعالم والمستشرق والمغامر والجاسوس في زحمة الأحداث.

عندما غادرت الجيوش الفرنسية مصر تركت وراءها بذوراً ولكنها حملت معها دروساً مستفادة كثيرة في بسط الهيمنة.. وجملة من الأعوان[1]. فمن الدروس أن استعمار قطر بعيد مهما كان موقعه محكوم عليه بالفشل إن لم تحفظ خطوط الإمداد، لذلك اختيرت الجزائر لقربها وقد كانت موضوعاً مؤجلاً. ومن الدروس المستفادة أن توزيع المناشير المطمئنة للأهالي وإن كان أمراً مفيداً جداً فإنه أمر غير كاف بالمرة. ومن هنا كان من الضروري تفتيت جبهة العدو الداخلية وبعث قوة «محلية عميلة ومسلحة». لذلك كلف المستشرق سلفستر دو ساسي[2] بتحرير ثلاثة بيانات سبقت الإنزال العسكري وسربت عبر تونس، وقد كان لها الأثر البالغ في نسف الروح القتالية في العاصمة الجزائرية. يصور المؤرخ الجزائري حمدان بن عثمان خوجة أَثَّرَ هذه الدعاية الفرنسية في صناع القرار من سكان العاصمة فيقول: «.. اجتمع عدد من أعيان الجزائر في

(1) شاهد الطهطاوي مجموعة من هؤلاء المصريين الذين فضلوا مغادرة مصر مع جيوش المحتل. أنظر تخليص الأبريز في تلخيص باريز. دار الفكر العربي. القاهرة د.ت. الفصل الثاني من المقالة الثانية، 188 ـ 189.

(2) دو ساسي (1758 ـ 1838) مستشرق مشهور، أحد مؤسسي الجمعية الآسيوية. أستاذ الطهطاوي بباريس. أشار إليه مرات في تخليص الإبريز. أنظر ترجمة موجزة له في الأعلام للزركلي 1/ 368.

حصن البحرية ورأوا أن الجزائر خاضعة لا ريب في ذلك. وكانوا يعتقدون أن أمة شريفة (يقصد فرنسا) لا تنكث بعهودها. و(قالوا) إننا سنتمتع بحريتنا ونعامل بكل عدل وبقطع النظر عن كون زيد أو عمرو هو الذي يحكمنا، فإن المهم أن نحكم وفقاً لمبادىء الحكومة الفرنسية وأن لا تمس ديانتنا. والدين شيء روحي لا تنافس فيه وأن الرجال رجال ستجمع بيننا وبينهم الأخوّة. ومن جهة أخرى فإن عماد الحضارة هي حقوق الإنسان لذلك فإننا لا نخشى من أمة متحضرة. وكان هذا هو التفكير الذي أدى في نهاية الأمر إلى عدم مقاومة الجيش الفرنسي.. وأرسل المجتمعون وفداً إلى القصبة لإخبار الباي، فأرسل بدوره وفداً مع قنصل أنجلترا (بالجزائر) للتفاوض»[1].

ولنسف المقاومة داخل البلاد أحسنت فرنسا استغلال الصراعات القبلية، فلقي الأمير عبد القادر ومن كان معه الشدائد من القبائل المتحالفة مع فرنسا وكانت الأسلحة الموجهة لصدور رجاله في جزء منها بأياد جزائرية.

إلا أن الاستفادة من التجربة المصرية لم تقف عند التلويح بسراب وعود العدل وحقوق الإنسان في بيانات يحبّرها مستشرق ماهر، ولم تكتف بتطبيق مبدأ «فرّق تسد» بل إن بعض المصريين الذين خدموا جيش الاحتلال بمصر ثم انسحبوا معه كانوا أدوات مفيدة في الجزائر. وكان أول ممثل للسلطة الفرنسية (وكيل) لدى الأمير عبد القادر في مدينة معسكر «هو الكومندان عبد الله ويسون وأصله من مماليك المصريين»[2]. وإن كانت كتب التاريخ لا تتعرض لعبد الله ويسون هذا خاصة بعد أن حلّ محله الكولونيل دوماس فإن أسماء كثيرة تتكرر بين الجزائر وتونس ومراكش ومصر والشام: تشرشل، روش، دي ليسبس،

(1) حمدان خوجة «المرآة». الشركة الوطنية للتوزيع والنشر. الجزائر 1982. 201 ـ 202. وحمدان خوجة معاصر للاحتلال الفرنسي للجزائر. وكان من أكثر الجزائريين ثروة وثقافة. سافر عدة مرات لأوروبا، ويعد عارفاً بالحضارة الأوروبية وتطور الأفكار فيها. ويعتبره البعض عن حق طهطاوي الجزائر من ناحية اطلاعه وفهمه لما كان يجري في أوروبا. لكنه لم يتقلد مناصب تمكنه من التأثير في الحياة السياسية في الجزائر.

(2) تحفة الزائر 1/ 117.

دوماس.. فسواء كان الاحتلال في طور الإعداد والتخطيط أم في مرحلة جمع المعدات والأعوان أم في طور التنفيذ الفعلي فإن الأدوار واحدة يتقاسمها أحياناً نفس الأفراد. ويتسبب تعدد الأدوار وتواتر نفس الأسماء في مناطق مختلفة في تكثيف جو من الغموض يصعب معه التمييز بين المستشرق الباحث «النزيه» والموظف الذي يضع خبرته في خدمة الجيش الغازي، وبين الدبلوماسي ورجل المخابرات الذي يريد اختراق المجتمع المرصود، بين الضابط المكلف بمرافقة الأمير عبد القادر الأسير والجاسوس الذي يسجل كل كبيرة وصغيرة لنقلها لرئيسه. كل هذا التلبيس المقصود يجعل من العسير إن لم نقل من المستحيل وضع حد فاصل بين الثقافي والسياسي والعسكري والمخابراتي والانتهازي النفعي.

في مثل هذا الجو وجهت للأمير عبد القادر الجزائري والوزير المؤرخ أحمد بن أبي الضياف رسالتان ظاهرهما حب المعرفة وفتح الحوار بين الأوروبيين وبعض أعلام المسلمين من المغاربة، وباطنهما غير ذلك. يذكر الأمير محمد بن عبد القادر في معرض سيرة والده القلمية أن «الأمير أجاب عن أسئلة أرسلها إليه الجنرال دوماس الفرنساوي. وهذا الجنرال من أكبر قواد الجنود الفرنساوية في الجزائر. وتعين عنده وكيلاً بمعسكر في المعاهدة الأخيرة[1] وتعلم اللسان العربي واطلع على أشياء من أحوال الوطن، فكتب أسئلة تتعلق بذلك وبعثها إلى الأمير وطلب الجواب عنها»[2]. أما أحمد بن أبي الضياف فذكر في مقدمة إجاباته في الرسالة المعروفة بـ «رسالة في المرأة»[3] «.. إن بعض أعيان الأمة الفرنساوية ممن خالط المسلمين في البلدان والبوادي أورد أسئلة لا غرض له منها إلا رفع النقاب عن الكنه

(1) أي معاهدة 1837 المعروفة بمعاهدة «تافنا». وقد كانت المعاهدة الأولى المعروفة بمعاهدة «دي ميشيل» قد وقّعت سنة 1834 وهي التي عين على أثرها عبد الله ويسون قنصلاً (وكيلاً).

(2) تحفة الزائر 2/ 161.

(3) يسميها البعض «الأجوبة الأوروباوية»:

Ahmed Abdessalam. Les historiens tunisiens du 17, 18, 19 siécles. Université de tunis. 1973. p 357.

والأسباب ومعرفة الشيء من أهله خير من جهله»[1].

وأول ما يلاحظ أن الأمير تلقى عشرين سؤالاً عن وضعية المرأة في المجتمع الإسلامي في حين تلقى ابن أبي الضياف ثلاثة وعشرين سؤالاً. لكن الأسئلة في مجموعها تكاد تكون متطابقة. والملاحظة الثانية أن تحرير أجوبة الأمير غير مؤرخ والسائل معروف (الكولونيل دوماس)، في حين أن ابن أبي الضياف أرّخ رده (6 جمادى الثانية 1872 ـ 13 فبراير/شباط 1856) لكنه أهمل عن قصد اسم السائل. والأرجح أن الشخص الذي سلّم الأسئلة لابن أبي الضياف هو قنصل فرنسا بتونس ليون روش Leon Roches. وهو ما ذهب إليه أغلب الدارسين للرسالة مثل الدكتور المنصف الشنوفي والدكتور أحمد عبد السلام[2]. ونحن إذ قلنا «الشخص الذي سلم الرسالة» ولم نقل «السائل» فذلك لترجيحنا أن السائل الحقيقي ليس ليون روش (بالنسبة لابن أبي الضياف) أو دوماس (بالنسبة للأمير عبد القادر). وصيغة الأسئلة وتطابقها شبه التام تشي بأن الرجلين ربما يخفيان شخصاً ثالثاً أو (وهو الأرجح) مجموعة مهتمة بقضايا المجتمع الإسلامي وطرق اختراقه. ويدعم ذلك الافتراض أن الأمير الذي كان متفرغاً للدراسة والبحث خلال أسره بفرنسا[3] كان على اتصال دائم بالجنرال دوماس[4] وعبارة محمد بن عبد القادر «كتب أسئلة وبعثها إلى الأمير» تفيد أن ذلك حصل بعد سنة 1853. لذا فإن أسئلة دوماس وروش حررت في فترة واحدة من قبل جهة ما في حدود سنة 1855 وسلّمت للأمير ولابن أبي الضياف.

والأرجح أيضا أن الأسئلة لم تحرر في الأصل بالعربية، ويتضح ذلك من

---

(1) أحمد بن أبي الضياف «رسالة في المرأة». تحقيق الدكتور المنصف الشنوفي. حوليات الجامعة التونسية، العدد 5، سنة 1968. 65 ـ 109.

(2) المؤرخون التونسيون 140.

(3) Charles Henry Churchill. La vie d'Abdelkader. E.N.A.L. Alger 1991. p 292.
وقد اعتمد الأمير محمد بن عبد القادر كتاب تشرشل لأن محتواه كان من إملاء والده على المؤلف.

(4) مصدر سابق، ص 284.

الصياغة رغم تقارب المعنى. وقد يكشف المستقبل وثائق أخرى تحتوي نفس الأسئلة موجهةً لأشخاص آخرين من خارج تونس والجزائر، وذلك في اطار (حوار عربي) أوروبي مغربي أو إسلامي حول قضية المرأة بالذات.

وقبل تحليل الوثيقتين والتعليق عليهما يبدو من الضروري إلقاء بعض الأضواء على شخصيتي السائلين والمجيبين لفهم الاطار الحقيقي (للحوار) ولإدراك خلفيّات الأجوبة.

ولد عبد القادر بن محيي الدين الحسني الجزائري سنة 1807 قرب مدينة معسكر بغرب الجزائر. وحصل على جملة طيبة من العلوم الدينية واللغوية كما كانت له قدم راسخة في التصوف، ويظهر أثر كل ذلك في كتاباته المتنوعة الأغراض وفي شعره وهو جيد في عمومه. ويمكن فهم مدى عمق ثقافة الأمير من خلال رسالته «تذكرة العاقل وتنبيه الغافل» وهي رسالة ألفها سنة 1857 بمناسبة قبوله عضوا في الجمعية الآسيوية[1]. وتمثل الرسالة مختصراً جيدا لما وصل إليه الفكر والعلم التقليديين عند المسلمين، وبقطع النظر عن وقوف المؤلف موقف المدافع عن تراثه فإنه كان مستوعباً له دون ريب.

غادر الأمير الجزائر أول مرة صحبة والده للحج، فمرّ بتونس ومصر. وبعد أداء الفريضة عرّجا على دمشق ثم زارا قبر الشيخ عبد القادر الجيلاني في بغداد، واستغرقت الرحلة أكثر من عامين (من أواخر 1825 إلى بداية 1828) حافلة ـ ككل رحلات المغاربة ـ بحضور الدروس العلمية ولقاءات الأعلام[2]. ويذكر تشرشل أن الأمير شاهد محمد علي باشا مصر أثناء مروره بالعاصمة المصرية[3]. وإن كنا لا نجزم بأن عبد القادر استخلص شيئاً من التجربة التحديثية المصرية إلا أن

---

(1) المخطوط الأصلي محفوظ بالمكتبة الوطنية بباريس، والنسخة المتداولة هي الترجمة الفرنسية:

Le livre d'Abdelkader. Traduction M. Dugat. Paris 1857.

(2) تحفة الزائر 2/ 303.

(3) تشرشل، ص 53 ـ 54.

الاحتمال غير مستبعد، فسيرته اللاحقة تؤكد على بعد نظر وحسن تقدير لضرورات العصر.

تزعم المقاومة اثر احتلال الفرنسيين الجزائر وبعد سنوات طويلة من الصراع غير المتكافىء استسلم بفعل تظافر عوامل عديدة ضده. فلقد أحكمت فرنسا الطوق حوله فانقطع الدعم الخارجي وتفتتت الجبهة الداخلية، وكانت فرنسا تستعين كما اشرنا بعدد من القبائل الجزائرية[1].

أكدت مقاومة الأمير أنه لم يكن زعيم مقاومة مسلحة فحسب بل رجل دولة بالمفهوم الشامل للكلمة. وكان أسره الذي لم يكن متوقعاً وطال أكثر مما يجب ساعده على دراسة تجربته فحلل أسباب هزيمته بربطها بالأسباب الداخلية والخارجية. ويؤكد ذلك النشاط المتواصل الذي بذله منذ 1853 لفهم أسباب قوة أوروبا الداخلية والاستفادة من ذلك. ولعل سلوكه هذا هو الذي جعل العديد من المؤرخين «الغربيين» يتساءلون عن سبب تحوله من خصم عنيد إلى دارس منتبه ومعجب بالنموذج الأوروبي.

إلا أن إعجاب الأمير بمظاهر التمدن الأوروبي لم يقترن بأي تنازل عن الإيمان بتفوق العقيدة الإسلامية. فعبد القادر الذي «كتب تذكرة العاقل» هو ذاته الذي دافع «...شريعة محمد المشتملة على محاسن الأخلاق ومحامد الآداب وكل ما يكون به الوفاق والائتلاف بين العباد وتصلح به المعيشة الدنيوية وتعمر به البلاد..»[2]. وهو نفس عبد القادر الذي وضع كل ثقله المعنوي لدعم مشروع فرديناند دي ليسبس لحفر قناة السويس ثم لربط منخفض «الجريد» في الجنوب التونسي بالبحر[3].

---

(1) استفتى الأمير في قتالهم علماء فاس والقاهرة؛ تحفة الزائر 1/ 206 ـ 217 و1/ 251 ـ 254. وكان يسميهم «المتنصرة»، أما حمدان خوجة فكان ينعتهم بـ «النصارى المحمديون». المرآة 35.

(2) رسالة «المقراض الحاد لقطع لسان الطاعن في دين الإسلام من أهل الباطل والإلحاد». تحفة الزائر 2/ 28 ـ 35.

(3) تشرشل، ص 27 ـ 29.

أما أحمد بن أبي الضياف فإنه ولد سنة 1803 بتونس. وكان والده مقرباً للقصر بحكم خدمته وصحبته للوزير يوسف صاحب الطابع أحد أكبر رجال الدولة التونسية في عصره. ولما قتل الوزير المذكور (1815) نكب والد المؤرخ في جملة من نكب. وكان لذلك الحادث الأثر البالغ في نفس الوالد والولد، لذلك نشأ أحمد نشأة علمية فأخذ جملة من العلوم الدينية واللغوية عن أبرز شيوخ جامع الزيتونة آنذاك. كما روى أن همته تعلقت في صباه بسلوك طريق التصوف لكن الشيخ الذي قصده صرفه عن ذلك[1]. اشتغل ابن أبي الضياف أول الأمر بالتوثيق والاشهاد ثم ألحقه الباي حسين «على كرهٍ من ابيه» بالوظيف الحكومي (1827) فمرّ بمختلف المراتب. وتميزت حياته المخزنية (الوظيفية) بصفتين نادرتين في الوسط السياسي: أولاهما تكوينه الفقهي الذي لم يكن لسواه من الموظفين الأتراك أو المماليك، وثانيتهما أن تربيته مكنته من حصانة ضد مفاسد الجو السياسي. فكانت كتاباته تشي بشخصية الموظف ـ العالم الذي يلاحظ في اعتراض قلبي (وأحياناً لساني) الكثير من تجاوزات الاستبداد.

وبالنظر لتكوينه السياسي العلمي كان ابن أبي الضياف همزة الوصل بين الباي وأعوانه وشيوخ المجلس الشرعي حين يستشارون أحياناً في قضايا خلافية بين الديني والسياسي.

غادر ابن أبي الضياف تونس ضمن وفد لاستانبول سنة 1831 (أي عقب احتلال فرنسا للجزائر) ثم عاد في سفارة ثانية سنة 1842 أيام أحمد باي. وفي أيام أحمد باي بلغ ابن أبي الضياف رتبة «باش كاتب» وإن كان من الناحية العملية وزيراً دون اللقب، لذا اصطحبه الباي معه أثناء رحلته إلى باريس (1846). وهناك وقف بنفسه على صحة ما قرأه في تخليص الابريز[2]. وكان ابن أبي الضياف طوال حكم أحمد باي «لسانه الذي يتكلم به»[3] إلا أن حياته

---

(1) أتحاف 7/ 109.

(2) مصدر سابق 4/ 99.

(3) مصدر سابق 4/ 143 ـ 144.

الوظيفية أخذت منعطفاً جديداً إثر وفاة الباي وتولى ابن عمه محمد باي. فقد نقصت مسؤولياته لكنه كلّف رغم ذلك بتحرير أول دستور (قانون عهد الأمان 1857). ثم دخل ابن أبي الضياف دائرة الظل مجتازاً بذلك ما سمّاه «المحنة» فاستبعد من مراكز القرار مع الإنعام عليه صورياً بلقب الوزير. ولم تعد إليه فعاليته إلا بعد تولي صديقه خير الدين الوزارة الكبرى (1870)، إلا أنه لم يلبث أن استعفى لأسباب صحية (1872) وتوفي بتونس بُعَيد ذلك (1874).

هذا إذن عن مؤلفي الأجوبة، وهما كما رأينا ومع اختلاف في التكوين الشخصي، يمثلان بيئتيهما أحسن تمثيل ويعدان تعبيرين صادقين عن مجتمعيهما المعزيبيين. فماذا عن السائلَيْن أو الوسيطين؟

ولد أوجين دوماس Eugene Daumas سنة 1803 في سويسرا، وتطوع بالجيش الفرنسي سنة 1822. والتحق بالجزائر سنة 1835 أي مباشرة إثر معاهدة دي ميشيل، ويبدو أن السبب الرئيسي لإلحاقه (أو التحاقه) كان اتقانه اللغة العربية. وبرز اسمه بعد ذلك عندما عينا وكيلاً للسلطة الفرنسية لدى الأمير في مدينة معسكر وكان آنذاك يحمل رتبة نقيب. وظل في منصبه إلى أن أُلغيت معاهدة تافنا لكن مدة إقامته كانت كافية لجمع كمية كبيرة من المعلومات. فكانت تقاريره ورسائله دقيقة تفوق في دقتهما التقارير الدبلوماسية العادية وتلحقه دون تردد بصنف الجواسيس. لذا أصبحت كتاباته مصدراً هاماً من مصادر المؤرخين في معرفة منجزات الأمير الإدارية والعسكرية بل حتى الحياة اليومية في حاشية الأمير[1].

بعد مغادرة مدينة معسكر عاد دوماس إلى خدمة القيادة العسكرية في مدينة الجزائر، فكلف بمهام عديدة منها إعداد تقرير عن وضعية التعليم في الجزائر. وانتهت مدة خدمته بالجزائر وهو برتبة عقيد (كولونيل) لكن دوره المخابراتي لم يتوقف إذ «ألحق» بالأمير عبد القادر خلال أسره. فكان يتنقل معه من معتقل إلى

(1) رشيد بورويبة: القلاع والحصون التي أنشأها الأمير عبد القادر. مجلة الثقافة. وقسم من مراجع المؤلف تعتمد على رسائل دوماس.

آخر «يلاطفه ويؤنس وحشته»[1]، وينقل حركاته محاولاً بذلك التقرب للنظام الجمهوري الذي لم يكن يعد من أنصاره. وكان وصول نابوليون الثالث للسلطة إيذاناً برفع التضييق عن الأمير عبد القادر وبإخراج دوماس من دائرة الظل فرقي إلى رتبة جنرال. وفي نفس السنة التي أفرج فيها عن الأمير أصدر الجنرال دوماس كتابه الشهير «عادات وتقاليد الجزائر»[2]. وظلت العلاقات والمراسلات قائمة بين الأمير والجنرال وما الأسئلة حول المرأة إلا دليل على ذلك.

أما ليون روش فهو من أغمض عملاء فرنسا في العالم الإسلامي آنذاك، ولا نجد نظيراً له في سيرته وتقلباتها إلا في شخص الكولونيل الانجليزي لورنس. ولد روش سنة 1810 بمدينة غرونوبل الفرنسية والتحق بالجزائر بعيد احتلالها (1832) حيث تعلم العربية واشتغل بالترجمة لدى السلطات العسكرية برتبة ملازم أول. ثم «فرّ» والتحق بالأمير عبد القادر وأعلن إسلامه كما فعل العديد من العسكريين الفرنسيين. وكانت هذه الظاهرة متكررة تلفت الانتباه. يقول تشرشل متحدثاً عن جيش الأمير «. . .إن مدربي المشاة الجزائريين من العسكر النظامي القادم من تونس وطرابلس ومن الفارين الفرنسيين. وكان هؤلاء الفارون من الكثرة بحيث كونوا فيلقاً خاصاً قاتل ببسالة كبيرة ثم وقع توزيعهم بين وحدات مختلفة»[3]. كما استعمل الأمير العديد من الفارين في صناعة الأسلحة والذخائر[4]. لكن روش بلغ ما لم يبلغه غيره فلقد أهّله «إسلامه» ليصبح أحد مستشاري عبد القادر الذي توسط له في زواجه من ابنة حاكم تلمسان[5]. إلا

(1) تحفة الزائر 2/ 111.

(2) Eugene Daumas. Moeurs et coutumes de l'Algerie. Ed. Sandbad. Paris 1988.

(3) تشرشل 155.

(4) تشير المصادر الفرنسية إلى أن الذين استعملوا في الصناعات المذكورة كانوا في غالبيتهم من المتطوعين الأوروبيين في صفوف اللفيف الأجنبي الفرنسي، خاصة من الألمان. رشيد بوروبية، مصدر مذكور سابقاً 96 ـ 98.

(5) زواج الضباط وكبار الموظفين المدنيين الذين أعلنوا إسلامهم ظاهرة منتشرة، وقد لجأ الفرنسيون لمثلها في مصر لاختراق المجتمع الإسلامي؛ تخليص الأبريز 188 ـ 190 و293 ـ 294. وأنظر تفاصيل أخرى عن «إسلام» روش وإقامته ضمن حاشية الأمير وخيانته في تحفة =

أن هذا الزواج لم يدم إلا أربعة أشهر إذ عاد روش إلى معسكره الحقيقي (أكتوبر/ تشرين أول 1839). وتابع نشاطهُ إثر ذلك بمهمة لا تقل أهميةً عن الأولى وهي التجول في العالم الإسلامي لجمع فتاوى تبيح للمسلمين التسليم وقبول الحكم الفرنسي. وعاد روش بفتاوى يختلف في صحة نسبتها. ففي حين يدعي روش أنه جمعها من تونس ومصر والحجاز يشكك البعض ومنهم تشرشل في ذلك. ويعتبر هذا الأخير أن روش لم يذهب أبعد من تونس. ثم غاب اسم روش برهة ليظهر أثناء الحملة التي شنها الجيش الفرنسي على المغرب الأقصى للضغط على السلطان عبد الرحمن. ثم عين إثر ذلك قنصلاً لفرنسا بمدينة طنجة (1846) فقنصلاً بمدينة ترياست، ثم قنصلاً عاماً بمدينة طرابلس الغرب (1852 ـ 1855). وفي نهاية سنة 1855 عين قنصلاً لفرنسا بتونس. فتقرب للباي محمد أكثر من تقربه في الماضي للأمير عبد القادر ولازمه ملازمةً شديدةً يصفها ابن أبي الضياف قائلا: «...وترامى على الامتزاج بالباي تراميا يزرى بمنصبه واستعمل الفضول في إبداء النصائح وهو أول من أظهر ذلك من أبناء جنسه وله في ذلك مراد» وأصبح يحضر مجالس الباي حتى أضحى مترجماً بينه وبين قناصل الدول الأخرى. وقد نجح بسلوكه هذا في بعث تكتل ضده يضم بعض كبار موظفي القصر وقنصل انكلترا فأبعد عن منصبه. ثم عين سفيراً لبلده باليابان إلى حين انسحابه من الحياة السياسية وإصداره كتاباً شهيراً بعنوان «ثلاثون سنة عبر الإسلام»(1870).

الأسئلة والأجوبة: جدال أم حوار؟

خصّ ابن أبي الضياف، كما أسلفنا، بثلاثة أسئلة لم تطرح على الأمير عبد القادر وأن كانت مضامينها موزعة في الرسالة ككل. أما **السؤال الأول** فيتعلق بـ «سرور أهل الدار بالمولود الذكر دون الأنثى، مع أن زيادة النسل لا تكون إلا بالجنسين. والحنان الطبيعي يقتضي الفرح بالموجود مهما كان لأنه بضعة من الزوجين». وكان جواب ابن أبي الضياف أن ذلك يكون لأن الابن يعين أباه في حياته ويستمر الإرث فيه بعد الوفاة. ثم إن الفرح لا يظهر على الأب

= الزائر 1/ 141 ـ 142.

وحده بل إن الأم تفرح لإنجابها الذكر مثلها في ذلك مثل حنّة أم السيدة مريم التي قالت «رب إني وضعتها انثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى». ولا ينكر المجيب الظاهرة في حد ذاتها لكنه يحاول التخفيف من أهميتها، فيذكّر بأن الشريعة لا تحث على إظهار الإستياء عند ولادة الأنثى (وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشّر به، أيمسكه على هون أم يدسه في التراب إلا ساء ما يحكمون). ومهما يكن من أمر فإن المولود مهما كان جنسه نعمة من النعم «وكم من أنثى نفعت وفي سعادة أبويها سعت». ولا ينسى ابن أبي الضياف تبرير الظاهرة بأنها من الأمور النادرة وتلاحظ عند عامة الناس «دون الخاصة». **أما ثاني الأسئلة** فيتعلق بانعدام أثر المرأة في الحياة العامة في المجتمع الإسلامي وعدم «تسابق الرجال لمرضاتها كما هو الحال عند غير المسلمين». وقد أجاب ابن أبي الضياف بأن الرجل يسارع في إكرام المرأة وتلبية رغباتها، ولكن ذلك لا يشاهد لاقامتها في بيتها إما في كفالة أبيها أو عصمة زوجها. ولقد أمر الشرع بمعاشرة الزوجات بالمعروف. أما **ثالث الأسئلة** فهو في واقعه تفريع لسؤال سابق متعلق باللجوء للضرب والهجر والزجر كـ «حل» أدنى من الطلاق، لذا اكتفى ابن أبي الضياف بإحالة السائل على جوابه السالف.

أما بالنسبة للأسئلة العشرين المتبقية فإنها تكاد تكون متطابقة بين ما طرح على الأمير وعلى الوزير المؤرخ مع اختلاف بسيط في العبارة ومغايرة في الترتيب. وإن كنا لا نعلم إن كان الترتيب من السائلين أو من المجيبين وهل إن المغايرة في العبارة من المترجم أو أنها أصلية في النصين الموجهين مع العلم بأن الأمير وابن أبي الضياف لم يكونا يحسنان اللغة الفرنسية.

ويمكننا بعرض تناظري موجز للأجوبة التأكد من تقارب رؤى الرجلين مع اختلاف في بعض التفاصيل والجزئيات أو في التركيز على جانبٍ دون آخر.

*** سؤال: يتزوج المسلمون دون أن يرى أحد الزوجين الآخر وربما تسبب ذلك في نفور بعد الزواج يؤدي إلى الطلاق.**

عبد القادر
النظر قبل الزواج مباح، إما مباشرة أو بواسطة الخطبة. وللمرأة حق رؤية خاطبها بنص حديث. وللزوجين حق السؤال عن أخلاق وطباع بعضهما.

ابن أبي الضياف
النظر جائز في الإسلام. لكن لما كان أعظم ما يرغّب الزوج في المرأة الدين لا الجمال فإنه لا يسعى للرؤية. وأهل الكمال يطمحون في الحسب والنسب.

*** سؤال: الزوج يدفع صداق زوجته، على عكس المسيحيين، وكأنه يشتريها بذلك أو يجعلها بمثابة شيء من أشيائه.**

عبد القادر
إن قبول مال المرأة مما يخل بالمروءة ويقبح بالزوج أن يسأل عن مال زوجته عند الخطبة. ومن الطبيعي أن يفضل الرجال المرأة في المال والسن والشرف.

ابن أبي الضياف
لكل أمة عاداتها. ولكن لدفع الزوج صداقاً وجه عقلي وهو أن الله أمر الزوجة بطاعة زوجها، فكان أن يدفع لها من المال ما تعرف به أنه ملك عصمتها.

*** سؤال: تعدد الزوجات والتسرى يفسد العشرة بين الزوجات وبينهن وبين الزوج[1].**

عبد القادر
إن تعدد الزوجات معروف عن أمم كثيرة من غير المسلمين. والجماع من أعظم اللذات الجسمانية، والعرب تغلب عليهم الشهوة. لذا أُبيح التعدد لكسر الشهوة. أما عن الخلاف بين الزوجات فقد احتاط له

ابن أبي الضياف
في طبع الرجال عموماً من القوة والغلمة ما لا تكسره امرأة واحدة، لذا أبيح التعدد والتسري. واحتاط الشرع لذلك بشرط العدل والقدرة في الانفاق لقطع الغيرة والمشاحنة. أما العدل في الحب فغير وارد،

(1) تزوج ابن أبي الضياف حرة وأمة. كما كان للأمير زوجة (أم البنين) وثلاث جوار شركسيات ورابعة حبشية.

الشرع فأمر بالعدل في الحقوق وإن كان الرجل لا يقدر على العدل في الحب.

فمقلّب القلب هو الله. ولا يملك الزوج إلا العدل في الحقوق الأخرى.

*** سؤال: يضرب العرب نساءَهم دون موجب ويكلفونهن بأعمال متعبة وهم لا يعملون؛ ألا يُعَدُّ ذلك من عدم المروءة؟**

عبد القادر

الأوباش وحدهم يضربون نساءهم أما الضرب المنصوص عليه في القرآن فهو ضرب خفيف للتأديب. أما عمل المرأة وزوجها مضرب فهو فعلاً من عدم المروءة، وفي البادية يعمل الزوجان على حد سواء كل في مجال يختص به.

ابن أبي الضياف

المعاشرة تكون بالمعروف، مع ضرورة طاعة الزوجة زوجها. الضرب المذكور في القرآن خفيف للتأديب. أهل المدن والأرياف لا يضربون نساءهم وهو شائع عند البدو (وربما عُدّ من علامات الحب). والمرأة تعمل في حدود طاقتها لمساعدة زوجها.

*** سؤال: لا شغل لبنات الأكابر إلا زينتهن وقد ينشأ عن ذلك الفراغ مفاسد كثيرة.**

عبد القادر

فراغ المرأة أمر غير وارد لأن لها شغل بيتها. أما الزينة بعد ذلك الواجب فإنه أمر مستحب لأنه مما يقوي المحبة بينها وبين زوجها.

ابن أبي الضياف

نساء المسلمين (حضر وبادية) غالب وقتهن في طاعة الزوج أو إدارة شؤون البيت أو أمور المعيشة. لذا فالزينة نادرة حتى عند نساء الأكابر. فعمل البدن يشغل.

*** سؤال: يتزوج الرجل المسن البنت الصغيرة ولا يرى العرب عيباً في ذلك.**

عبد القادر

هذا غير مسلّم به. بل إنه عيب كبير

ابن أبي الضياف

هذا أمر مستهجن. وإن وجدت حالات

عبد القادر
عند المسلمين وقليل من يفعله منهم. وعلى كل فالنادر لا حكم له والعبرة للغالب.

ابن أبي الضياف
تبرره مثل كون الزوج عالماً أو وجيهاً. لكن هذا نادر والنادر لا حكم له.

*** سؤال: المرأة عند النصارى تُحَبُّ لخصالها وعند المسلمين لجمالها، ونادراً لأصلها.**

عبد القادر
لا قيمة للجمال إلا إذا كان معه دين وصيانة. مع أن الألفة واردة أكثر مع المرأة الجميلة. والأصل مطلوب لأن المرأة تربي أولادها مثل تربيتها.

ابن أبي الضياف
المقدم هو الدين بنص الحديث، وقد حذر الشرع من خضراء الدمن وحث على الزواج بذات الدين. أما حب الجمال فإنه جبلة في الإنسان.

*** سؤال: الرجل عند العرب لا يحترم زوجته ولا يستشيرها ولا يقربها إلا عند قضاء الشهوة.**

عبد القادر
للمرأة حرمة عظيمة «ما أكرم النساء إلا كريم ولا أهان النساء إلا لئيم». أما حول الاستشارة فأمر المرأة مطلق في شأن المنزل. أما في قضايا المرأة الأخرى فذلك ديدن الرجل وميدانه والمرأة لا تعلم عنه شيئاً لذا «يكره» أخذ رأيها فيما تجهله.

ابن أبي الضياف
للمرأة اعتبارها إذ هي «إحدى مقدمتي النسل» وهي من زينة الحياة الدنيا. هي السلطانة في بيتها لأنها أعلم من الرجل في ذلك أما أسباب الكسب ومعرفة أحوال الأسواق ومصالح الزراعات فلقد أراح الله النساء من تعبه. فلا معنى لمشاورتهن في أمور يجهلنها.

*** سؤال: عند المسلمين شدة في الغيرة ومنع مشاهدة المرأة إلا بالنسبة لأقاربها. وهو عكس ما يقع عند الأوروبيين من الاختلاط والاستئناس ببهجة حضور الأنثى.**

عبد القادر
الغيرة طبيعية وإن ذهبت كان الفساد.

ابن أبي الضياف
الغيرة من الأخلاق الحميدة وهي دليل

والنظر مقدمة الزنا ولا يوجد جنس كالعرب في حب النساء لذا فالاختلاط عندهم يفتح باب الفساد. أما عند الإفرنج فإن شدة الاختلاط تضعف المحبة وتقتل الشهوة وتعود النظر يضعفها.

محبة. كما أن غض البصر حاجب للشهوة وأحفظ للجانبين. أما القول بأن الحجاب يؤدي للفساد فهذا غير مسلَّم به إذ لا تسلم أمة من الزنا. والحجاب يجعل الزنا أصعب. بدليل قلة البغاء عند المسلمات.

*** سؤال: زواج الإناث في سن مبكرة يؤدي إلى تداعي صحتهن، دون أن يقابل ذلك زيادة في النسل على عكس ما يحدث في أوروبا.**

عبد القادر

الزواج المبكر ليس للذرية فحسب بل لكسر الشهوة أو خوف العار أو ستراً للأنثى أو رغبةً في شرف المصاهرة أما قلة النسل فذلك ناتج عن عدم المعرفة بقواعد التربية أو لعدم استعمال الأسباب التي يكون بها البقاء (يقصد العناية الصحية).

ابن أبي الضياف

النكاح ليس للتناسل فقط بل لكسر الشهوة وحفظ النفس من الزنا والاستعانة على ضرورات المعاش. والزواج يتم برضا الفتاة. والعاقل لا يتزوج إلا القادرة عقلاً وبدناً على إدارة بيت. أما عدم كثرة النسل فيعود للعمران والرفه والخصب.

*** سؤال: يلاحظ كثرة الطلاق عند المسلمين، فما مصير أولاد المطلقين؟**

عبد القادر

شُرع الطلاق في حال عدم الانسجام بين الزوجين (في الطباع) وهو أمر معروف لدى شعوب كثيرة. ولقد ألزم الشارع الوالد بالإنفاق على أولاده ومطلقته فلا خوف من الطلاق على الأسرة.

ابن أبي الضياف

شُرع الطلاق عند عدم الاتفاق كحل أقصى لتجنب الحرام أو العيش النكد. والتسرع في الطلاق أو الحلف به أمر مذموم. وهناك أحكام شرعية تحمي المطلقة وأطفالها والصلح خير على كل حال.

*** سؤال: يمنع المسلمين نساءهم من دخول المساجد في حين يسمح النصارى**

لنسائهم دخول الكنائس.

عبد القادر

المنع غير وارد. وإنما قيّد الأمر بشروط كعدم التزين أو التطيب. وقد كانت النساء تخرج للمساجد في عهد الرسول والخلفاء الراشدين على هذه الشروط. فإذا فُقد شرط واحد من الشروط التي حددها الشرع حرّم على المرأة الخروج إلى المسجد[1]

ابن أبي الضياف

لم يحرم الإسلام صلاة النساء في المسجد ولم يأمر بذلك. لكن قعودها في بيتها أفضل خشية من تشوش الرجال من المصلين وخروج المرأة لعبادة أو لغيرها لا يكون إلا بشروط منها علم الزوج والتحجب وعدم التبرج وعدم ابداء صوت. وعلى المرأة تقديم حق زوجها على حق نفسها.

* سؤال: يمنع المسلمون النساء من دخول المساجد لكن يسمحون لهن بالذهاب للحج وفي ذلك تناقض.

عبد القادر

لا تسافر المرأة للحج إلا مع محرم وإلا فإن الحج غير واجب وإن كان لها مال كثير.

ابن أبي الضياف

الحج مرة في العمر لأقدس بقاع الأرض وهو فرض عين. ولا يلزم المرأة إلا إذا كانت مع محرم وكانت مستطيعة.

* سؤال: بلغنا (نقلا عن بعض المسلمين) أن النساء لا يدخلن الجنة.

عبد القادر

القول كذب بحتٌ وافتراء صرف.

ابن أبي الضياف

لا وجود لهذا القول. ولعل هناك لبساً

(1) في تحفة الزائر أن الأمير «.. منع النساء من دخول الجوامع. وأمر بوابي الجوامع بأن يكون عندهم مغرة، وكلما جاءت امرأة يسمونها بها. وبهذه الواسطة انقطعت النساء من دخول الجوامع خوفاً على أغطيتهن»؛ تحفة الزائر 1/ 22.

فالمرأة تدخل الجنة كالرجل إن استحقت ذلك بعملها.

في فهم الحديث «أكثر أهل النار النساء» والذكر والأنثى سواء في وعده الله ووعيده.

*** سؤال: هل صحيح أن تجهيز المرأة للدفن دون تجهيز الرجل، وإنه لا يخرج في جنازتها أحد؟**

عبد القادر

هذا كذب. ولا فرق بين جنازتي المرأة والرجل. والممنوع خروج النساء مع الجنازة إلى المقابر.

ابن أبي الضياف

لا صحة للخبر. بل إن نفقة تجهيز جنازة المرأة أكثر كلفة. وسبحان من سوى في الموت بين مخلوقاته.

*** سؤال: لا يأنف المسلم من التزوج بالمومس بعد توبتها، عكس النصارى.**

عبد القادر

لا يفعل ذلك إلا أراذل الناس وأخسهم. ولقد نهى الشرع عن ذلك (الخبيثات للخبيثين)، كما نفّر من تزوج المرأة الجميلة الفاسدة.

ابن أبي الضياف

المومسات غير معروفات إذ لا دفاتر تضبط ذلك ومن تحترف البغاء تتستر. والتوبة تجب ما قبلها. وفي الشرع تشديد على قاذف الأعراض ومتتبع العورات.

*** سؤال: هل يحصل أن يطلق العربي زوجته تشاؤماً أو تطيراً أو لسبب آخر من نفس القبيل؟**

عبد القادر

كان العرب في الجاهلية يتطيرون من الزوجة والعبد والفرس والولد. وأهل الدين الصحيح يعرفون حديث الرسول «لا طيرة ولا عدوى» ولا ينفع ولا يضرّ إلا الله.

ابن أبي الضياف

العقيدة الصحيحة هي إسناد سائر الأمور من خير أو شر إلى الله. هناك التيمن، ولكن لم نسمع أحداً طلق زوجته تشاؤماً. وإن حصل فهو نادر ولا يقاس عليه والحكم للغالب.

*** سؤال: لم ترث المسلمة نصف ما يرثه الرجل وهما متساويان؟**

عبد القادر

تقسيم الإرث مقيد بنص القرآن وذلك مما فضّل الله به الرجال على النساء مثل السلطنة والقتال وتولية المناصب والأعمال. والرجل مكلف بالإنفاق على النساء في حين أن المرأة لا تنفع إلا نفسها.

ابن أبي الضياف

كانت المرأة في الجاهلية لا ترث أصلاً فأعطاها الإسلام نصف نصيب الرجل. ولا مجال للعقل في قسمة المواريث وإن أمكن تفسير ذلك بأن الذكر ينفق على بناته وزوجاته. ومن نازع في ذلك فقد نازع ربه الذي خلقه ورزقه.

*** سؤال: الأوروبيون يعلِّمون نساءهم والمسلمات لا يتعلمن مما يوقعهن في المفاسد[1].**

عبد القادر

الكتابة من وظائف الرجال وتعليم النساء فيه ضرر كبير[2] لأنه يسهل طريق الزنا. وأقصى ما تتعلمه المرأة فرائض دينها وما يصلح لحسن معاشرة زوجها وإدارة شؤون بيتها. أما حول عدم التعلم وصلته بالبغاء فإن ذلك يقع من نساء منتسبات للعرب ولسن بعربيات.

ابن أبي الضياف

على المرأة تعلم واجباتها تجاه الله وتجاه زوجها ولا فائدة فيما زاد على ذلك. فهي غير مطالبةٍ بكسب ولن تتولى مناصب ولن تناظر زوجها. والتعلم قد يكون ذريعة للخلطة. وهناك من المسلمين من يعلم بناته لكنه قليل. أما تقدم الإفرنج المقتضي لتعليم البنات فذلك يخصهم وحدهم.

---

(1) نص السؤال الموجّه لعبد القادر: المومسات من نساء العرب ما أوقعهن في الفساد إلا عدم معرفتهن. وفي السؤال الموجّه لابن أبي الضياف عبارة: ما أوقعهن في المحرّم، دون تخصيص.

(2) تلميح لما ينسب للرسول «لا تسكنوا النساء الغرف ولا تعلموهن الكتابة» أو «لا تعلموا النساء ولا تسكنوهن الغرف» وللأمير عبد القادر في رسالة تذكرة العاقل موقف يعتبر فيه أن تعليم المرأة مضر وإن لم يورد الحديث: تذكرة العاقل (النص الفرنسي) 118.

*** سؤال: المسلمة لا تغار على الوطن ولا تدافع عنه على عكس المرأة عند الافرنج.**

عبد القادر

ما ذكر عن نساء النصارى موجود عند نساء المسلمين. وإن كانت المسلمة لا تقاتل فإنها سند الرجل ودعم في الدفاع عن الوطن.

ابن أبي الضياف

حب الوطن غريزة في الانسان ذكراً كان أو انثى. والمسلمة لا تقاتل مباشرة لأن ذلك من واجبات الرجل، فإنها تساهم حساً ومعنىً في الدفاع عن الوطن.

* * *

رغم أن هذا الاستعراض السريع لا يغني عن القراءة المتأنية للنصين الأصليين، فإنه بإمكاننا الخروج بجملة من الاستنتاجات الأولية حول الذهنية الكامنة وراء الأسئلة والأجوبة.

*** إن الأسئلة المطروحة تحتوي على خلط أكيد بين ما هو قائم في المجتمع الإسلامي نتيجة للانحطاط وبين ما هو جوهري في الإسلام.** فقضية عدم التسوية في الإرث ودفع الصداق للمرأة وغيرهما مما هو أصلي في الدين بدليل النصوص، أما التواكل والكسل وترك الأعمال المتعبة للمرأة فمما لا يمكن نسبته لأصل الدين. وهناك من الأسئلة ما يبدو غريباً وشاذاً ولا مبرر لطرحه. من ذلك السؤال المتعلق بعدم تحرج المسلم في التزوج بالمومس التائبة. وقد يكون السائل شهد بضعة حالات فاعتبر أن ذلك قاعدة معمول بها في المجتمعات الإسلامية. ومن ذلك السؤال المتعلق بعدم إكرام جنازة المرأة وقد ورد في شكل تقرير غريب: «ينقل عن المسلمين وهو محقق أنهم لا يكرمون جنازة المرأة ولا يجهزونها مثل جنازة الرجل». فالتناقض قائم بين عبارة «نقل» عبارة «وهو محقق»، وهو قائم بين المنقول والواقع. ومن ذلك أيضاً السؤال المتعلق بـ «عدم دخول النساء الجنة» وهو أمر مستغرب من روش الذي له خبرة ثلاثة عقود في الجزائر ودوماس الذي له خبرة عقد كامل.

* **إن أسئلة كثيرة ليست للاستيضاح بتاتاً**. فالسؤال المتعلق بالسفور وجّه للأمير كالتالي: «.. الذي يظهر أن غيرة المسلمين زائدة حتى أن نساءهم لا يخرجن إلا متلحفات ولا يظهرن لأصدقاء أزواجهن ونحن عندنا النساء يخرجن باديات الوجوه.. (ف) ما الأفضل عاداتنا أم عاداتكم؟». والعديد من الأسئلة طرح في إطار المقارنة بل المفاضلة كما هو الحال فيما يتعلق بتعليم المرأة ودخولها أماكن العبادة وحبها للوطن فهي ليست كما قال الوزير المؤرخ من «باب معرفة الشيء من أهله خير من جهله». إن الأسئلة تدخل تحت باب الجدال أكثر من دخولها تحت باب الحوار النزيه. **فالجدال هو «المخاصمة والخصام والمفاوضة على سبيل المنازعة، ويقال تجادل الرجلان أي تصارعا كي يسقط أحدهما الآخر وقال ابن الكمال الجدال مراء يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها»**[1]. **أما الحوار فهو «المشورة والجواب يقال كلّمته فما أرجع إليّ حِواراً وحَواراً أي لم يرجع ولم يرد، وتحاورا أي تراجعا الكلام بينهما»**[2]. الحوار إذن مغلوط وبإرادة السائل لأنه لا يريد التعرف على المجتمع المراد «تمدينه» و«تنويره». فمعلوماته مشوشة لا تتوخى الدقة والمصطلحات ذاتها تشي بذلك. إن الأسئلة تنطق بتفضيل الـ «نحن» على الـ «أنتم». والحوار مغلوط ثانياً لأن المناظرة تعني التكافؤ والندية واحترام الآخر وثقافته وتصور إمكانية الاستفادة منها. وهو الأمر غير المتوفر في أوروبا المتوثبة للاستعمار والمغرب المهزوم بالفعل أو بالقوة. إن المطالع للأسئلة الموجهة لعبد القادر وما ورد في كتاب حمدان خوجة حول تفكيك فرنسا لبنية المجتمع الجزائري يدرك زيف الحوار[3].

* **المركزية الأوروبية هي سمة كل الأسئلة، بقدر ما هي المركزية الإسلامية سمة كل الأجوبة** التي أجاب بها الأمير والوزير المؤرخ. فلقد تهرّب المجيبان من

---

(1) تاج العروس في شرح القاموس للزبيدي = مادة جدل 7/ 254.

(2) مصدر سابق = مادة حور 3/ 162.

(3) المرآة. الفصل 4 الاحتلال وما قام به من تجاوزات. الفصل 8 الاحتلال العسكري وسلوك أهم الضباط. الفصل 11 عن الأوقاف والتغييرات التي تعرضت لها.

الجوانب المحرجة كما هو الحال فيما يتعلق بتعليم المرأة والضرب والتسرع في الطلاق واحتقار الأنثى. وإن لم تكن هذه المظاهر من الأمور المطلقة فإنها ليست كذلك من الأمور النادرة. لقد حاولت الأجوبة «الاعتذار» بأن هذه المظاهر ليست من الشرع، وكان من الأجدى القول بأنها ليست من الشرع ولكن وجودها لأنّ المجتمع الإسلامي ليس على ما يرام. ويخفي هذا المنهج التبريري حرجاً أكيداً فكتابات ابن أبي الضياف وسيرة عبد القادر تؤكد أن الرجلين يميزان بين الإسلام كعقيدة ومنهج حياة وبين المجتمع الإسلامي كما هو قائم: فقير مقسم ضعيف يضطهد فيه السلطان الرجل الذي يضطهد بدوره المرأة.

إن التبرير الواضح في الأجوبة ناتج عن عائقين أساسيين. الأول هو النظرة المركزية التي لم يسلم منها السائل كذلك. ولقد انتبه حمدان خوجة صاحب المرأة لهذا العائق ودوره في إحباط أي حوار نزيه، يقول: «.. هناك موضوع يشغل بال الناس في هذه الأيام وهو الاختلاف الموجود بين الديانات والعادات والقوانين. فلا ينبغي أن يندهش القارىء (الأوروبي) لتنوع الأخلاق والتقاليد في مختلف مقاطعات الجزائر... فلو أننا زرنا سويسرا أو إيطاليا أو المجر أو ألمانيا فإننا سنجد في تلك البلاد أيضاً تنوعاً كبيراً فيما يخص القوانين... وكل شعب بصفة عامة يعتقد أنه يملك أحسن التقاليد وأفضل القوانين. ومع ذلك فليس تم شيء يثير السخرية مثل تلك الادعاءات. وعلى من له مثل تلك الأفكار أن يراجع نفسه ليرى مدى سخافات تلك الادعاءات عندما سخر من الآخرين»[1].

إن تمسّك السائل والمجيب بمركزيتهما انحرف بالحوار وجعله جدالاً سجالياً أيديولوجياً. أما ثاني العوائق الذي حال بين المجيبين وبين طرح القضية في بعدها الاجتماعي، فهو تصورهما أن مشكلة المجتمع الإسلامي سياسية بالدرجة الأولى، وأن حل مسألة الدولة كفيل بحل باقي المشاكل. ولا يزال هذا العائق قائماً في الفكر الإسلامي إلى اليوم.

(1) مصدر سابق، ص 48.

بين أولوية السياسي وإغراء مركزية «الآخر»

كان أول رد فعل جزائري تجاه الغزو الفرنسي واختفاء السلطة التركية في العاصمة، توجه وفد من مدينة تلمسان نحو فاس ومطالبة السلطان عبد الرحمن بن هشام بمد نفوذه إلى الغرب الجزائري. وفي ربيع الأول 1246 (سبتمبر/أيلول 1830) وصل الوفد مبايعاً ف «.. استفتى السلطان علماء فاس فأفتى جلهم بنقيض المقصود ورخّص بعضهم.. (أما) أهل تلمسان لما بلغهم ذلك كتبوا إلى السلطان ما نصه.. إن فتوى سادتنا علماء فاس مبنية على غير أساس لأنهم اعتقدوا أن في عنقنا للإمام العثماني بيعة. وعلى فرض تسليم أن للعثماني في عنقنا بيعة فلا تكون علينا حجة، لأنه تباعد علينا قطره فلم يغن عنا شيئاً ملكه لما بيننا وبينه من المفاوز والقفار والبحار. (و)ثبت بتواتر الأخبار البالغة حد الكثرة والانتشار أنه منشغل بنفسه عجز عن الدفع عن إيالته القريبة حتى أنه هادن النصارى خمس سنين، فكيف يمكنه مع هذا الدفاع عن قطرنا وبلدنا؟ وأدل دليل على بعده عن هذا المرام خبر مصر ونواحي الشام فقد استولى عليها أعداء الدين مدة تزيد على الخمس سنين فلم يجد لهم نفعاً ولا ملك عنهم دفعاً حتى استعان بالعدو الكافر..»[1]. ويؤكد تصرف أهل تلمسان إدراكهم لعجز الدولة العلية وضرورة مقاومة الغزو الأجنبي في ظل قيادة دولة وإن أحسنوا الظن أكثر مما يجب بقوة سلطان المغرب ورغبته الحقيقية في مجابهة فرنسا[2]. فلم تدم «حماية السلطان لتلمسان سوى شهور قليلة خطب له خلالها على منابرها[3].

بدأت المقاومة في الغرب والوسط الجزائريين تحت قيادة زعامات محلية

(1) أحمد الناصري السلاوي: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى. المطبعة البهية. القاهرة 1312هـ. 4/ 184 ـ 185.

(2) بقي الشريف بنونة عاملاً لسلطان المغرب على تلمسان، ثم أقام فيها والياً من قبل الأمير عبد القادر. وهو الذي زوّج ابنته لليون روش.

(3) تشرشل 62.

متفرقة[1] لكن ما أن انتصفت سنة 1832 حتى تجمعت بفعل الضرورة والحاجة في شخص الأمير عبد القادر بن محي الدين الحسني فبويع في نوفمبر/تشرين الثاني 1832. وفي نص البيعة نجد المبادىء المعروفة في الفكر السياسي الإسلامي. فـ «الأمير هو من يلتف حوله الناس فيقود الجهاد ويحمي بيضة الإسلام ويقيم الشرع ويقطع شاقة شياطين الأنس كقطاع السبل وأهل الغيلة والسرقة. فتثبت له البيعة الملكية الخاصة على الخاص والعام فيأمر وينهى فلا يسقط من أمره ونهيه أدنى شيء»[2].

وبمجرد انعقاد البيعة «استقام الأمر واتخذ الأمير الآلة ورتب الحاشية وعيّن رجال الدولة»[3]. لكن قيام الدولة لم يكن بالأمر الهين فلقد واجهت الأمير تحديات جمة منها ما هو خارجي وما هو داخلي.

* فالعدو الفرنسي متكالب لا يفلت فرصة لإحباط أي مجهود وتخريب أي إنجاز. وما تحقق بالفعل يمكن أن يعد ضرباً من الخوارق، لذلك عد الكولونيل سكوت «أن أعظم شخصيات العالم الإسلامي هما دون شك محمد علي وعبد القادر.. والظروف التي مكّنت عبد القادر من الاستمرار في المقاومة لجيوش أمة من أكثر الأمم تقدماً تؤكد عبقرية الرجل.. (و) لو أتيح له ما أتيح لنابوليون من فرص التعليم والتدريب لكان دون شك أكبر منافس له على صفحات التاريخ»[4]. ولقد صوّر الأمير عبد القادر بنفسه الصعوبات التي واجهته وعدم التكافؤ بينه وبين خصمه في رسالة له للمارشال بيجو، قال «.. مدة ملككم يتعدى مئات السنين وعساكركم كثيرة وآلاتكم الحربية قوية فانتصاري عليكم يعد فضيحة لكم بين الدول وانتصاركم عليّ لا يعد فخراً حيث أنكم غلبتم رجلاً عمر ملكه ثماني سنين ولا قوة عنده يقابلكم بها»[5].

---

(1) تحفة الزائر 1/ 85 ـ 92.
(2) مصدر سابق 1/ 96 ـ 101.
(3) مصدر سابق 1/ 103.
(4) مذكرات الكولونيل سكوت 107 ـ 108.
(5) تحفة الزائر 1/ 250.

* كانت البنية الاجتماعية الجزائرية بعيدة عن تلبية حاجة دولة مركزية قوية. فالمغرب الأوسط بعيد عهد بالنظام الممركز وسلطة الدايات الذين طردتهم فرنسا من وهران والجزائر العاصمة لم تكن تطال المناطق الداخلية. لذا، ولقرون عديدة، كانت الوحدة الأساسية هي القبيلة بما يعنيه ذلك من رفض الولاء لغيرها. وما أن شرع الأمير في ترسيخ الدولة برزت قضية المال ففرض الأداء على القبائل فعد ذلك محاولة لإخضاعها. وكان ذلك أول شقاق استغلته فرنسا فجندت بعض القبائل الرافضة وكانت عوناً لها ضد الأمير.

وقد وصف محي الدين والد عبد القادر صعوبات الوضع الجزائري في خطبة نقلها تشرشل، إذ قال: «.. إن جور الأتراك شل كل قوانا فأصبح مجتمعنا مشتتاً يأكل القوي فيه الضعيف.. وقبالتنا يقف الفرنسيون أمة مقاتلة كثيرة العدد والعدة متحفزة للغزو. بماذا نقاومها؟ قبائلنا متناحرة وشيوخها يتآمرون ضد بعضهم لتوسيع مناطق نفوذهم، الحضر من سكان المدن اكتفوا بالدفاع عن أملاكهم. هذا هو وضع المعسكرين، وإن من يحلم بالنصر على الكفار ولو في موقعة واحدة يعد غبياً. كلا، لكن نواجه ملك فرنسا وهو ما هو عليه من قوة يجب أن يكون لنا أمير يرأس دولة منظمة تنظيماً محكماً لها أموال ذات بال وجيش نظامي مدرب»[1].

وقد كان استسلام الأمير عبد القادر نتيجة طبيعية لتظافر المشاكل الداخلية والخارجية ضد مشروعه. فلم يهزم لأن الفرنسيين كانوا متفوقين عليه أو لأن الجبهة الداخلية كانت مفتتة بل للأمرين معاً. ولقد حلم عبد القادر إثر معاهدة تافنا بأن تكتفي فرنسا بالساحل المحتل وتترك له فرصة بناء «دولة العشرين عاماً». لكن حلمه تبخر وأصبح جيشه بين فكي كماشة: الفرنسيون والقبائل المتحالفة معهم من جانب والجيش المغربي وقبائل الريف من جانب آخر. وقد وصف الأمير وضعه في رسالة وجهها إلى صديقه أسقف الجزائر بعيد أسره يقول فيها: «.. منذ ثلاث سنين (أي منذ سنة 1843) كنت أحارب الفرنسيين وليس لي أمل أن أرى نهاية لي حميدة في هذه الحرب.. وليس لي أمل إذا أصررت على الحرب بالظفر. لكن حلفت أن

(1) تشرشل 61.

أدافع عن ديني وأحافظ على بلادي إلى حد تضعف دونه قوتي»[1].

وقد تمخضت سنوات النضال ثم المقاومة اليائسة ثم الأسر عن تطور أكيد في نظر الأمير لأسباب ضعف المسلمين وقوة أعدائهم. فتحول من المركزية الإسلامية إلى الأخوة الإنسانية، ومن أولوية المسألة السياسية إلى أهمية القضية الاجتماعية ببعديها الاقتصادي والعلمي.

في رسالة مؤرخة بتاريخ 30 أكتوبر/تشرين الأول 1833 خاطب الأمير عبد القادر الجنرال ديميشيل (حاكم عام الجزائر آنذاك) راداً على دعوته لطاعة فرنسا وإلقاء السلاح، خاطبه قائلاً: «.. وصلنا كتابكم المشتمل على دعوتنا إلى طاعتكم فأخذنا العجب. هل يعقل في الدنيا ذو عقل سليم يتصور هذا في فكره فضلاً عن كونه يتلفظ به أو يكتبه؟ فكيف نترك ديننا الذي هو الدين القويم والصراط المستقيم ونتبع دينكم الذي يجب علينا في شريعتنا أن نقاتلكم حتى نردكم عنه إلى ديننا؟ أما علمتم أن ديننا مبطل لسائر الأديان وشريعتنا ناسخة لكافة الشرائع؟ ولو أنصف علماؤكم لأقروا بهذا»[2]. وكما هو واضح من الرسالة فإن الجنرال الفرنسي لم يعرض المسيحية على الأمير لكن عبد القادر لم يفرق بين الأمرين فإلقاء السلاح كان يعني في ذهنه الردة. لكن الهزيمة وسنوات الأسر كانت كفيلةً بتعديل هذه النظرة.

لم يتنازل الأمير عن عقيدته أو عن اقتناعه بعدالة القضية التي من أجلها قاتل، لكنه لم يعد يقف من «العدو ـ الآخر» موقف الرفض القائم على النظرة المركزية. وكانت أول إشارة لذلك التحول مطالبته بحق التصويت في استفتاء نوفمبر 1853 الذي أصبح نابوليون بمقتضاه امبراطوراً بعد أن كان مجرد رئيس[3]. ولقد اعتبر البعض ذلك تصرف امتنان تجاه الرجل الذي أطلق سراحه. لكن إشارات أخرى

(1) تحفة الزائر 2/ 13 ـ 14.

(2) مصدر سابق 1/ 242 ـ 243.

(3) تشرشل 299. وفي تحفة الزائر 2/ 47 أن الأمير لم يطلب ذلك بل عرض عليه حق التصويت فقبله وصوّت لصالح نابوليون.

كانت قد بدرت منه قبل هذا التصويت. ينقل تشرشل أن الأمير خلال تجواله في باريس إثر رفع التضييق عنه (1852) زار عدة تجهيزات عصرية، إلا أن المطبعة جلبت انتباهه وبعد تأملها بعناية فائقة هتف قائلاً: «.. بالأمس شاهدنا مدافع الحرب واليوم شاهدنا مدافع الفكر»[1]. ونقل الأمير محمد بن عبد القادر الحادثة مع إضافة ذات دلالة. فبعد أن زار والده مصانع المدافع والذخائر قال في الغد إثر زيارته دار الطباعة: «.. بالأمس رأينا صناعة المدافع التي تهدم القلاع والحصون، وفي هذا اليوم رأينا الحروف التي تغلب بها أسرّة الملوك وتخرب دولهم وهم لا يشعرون»[2]. وقد تكررت نفس مواقف الإعجاب والانبهار بأحدث الاختراعات خلال المعارض التي كان عبد القادر يحرص دائماً على التردد عليها كلما زار أوروبا. فزار المعرض الدولي بباريس سنة 1865 وتوقف أمام الآلات الضخمة طويلاً «.. وبعد أن أبدى إعجابه بمختلف المعروضات قال بصوت عال: لا ريب أن هذا المكان هو هيكل العقل الذي شرف الله به الإنسان»[3]. ثم زار معرض باريس سنة 1867 والمعرض الصناعي العمالي بـ «كريستال بالاس» بلندن في السنة نفسها مبدياً نفس الحرص والانتباه والإعجاب. إلا أن كل هذا لم يكن صادراً عن شخص فضولي بل عن زعيم طموح يعتبر أن الأمة الإسلامية لن تخرج من وضع المهزوم إلا بتبني الوسائل التي أوصلت الغرب إلى ما هو عليه. وهكذا وصل الأمير إلى نفس النقطة التي وصل إليها الطهطاوي قبله من منطلق تجربة أخرى.

لكن أكثر الحالات دلالة هو موقفه من مشاريع فرديناند دي ليسبس[4]. فبعد أن ارتبط عبد القادر بالمهندس ورجل الأعمال الفرنسي وألقى بكل ثقله لدعم مشروع قناة السويس، بدأ التفكير في ربط جنوب الجزائر بالبحر عبر قناة تمر

---

(1) تشرشل 299.

(2) تحفة الزائر 2/ 44.

(3) تشرشل 305.

(4) لأسرة دي ليسبس «صولات وجولات» في العالم الإسلامي بين السياسة والمخابرات والأعمال.

من خليج قابس عبر منخفض «الجريد» بتونس. وبما أن الحفر كان سيتم عبر أراض تسكنها قبائل عربية استغل الأمير نفوذه ووجه بطلب من دي ليسبس إعلاناً لـ «عرب الجزائر وتونس» مؤرخاً في 13 ربيع الأول 1300 (22 يناير/ كانون الثاني 1883) ـ أي قبل وفاته بشهور قليلة ـ يقول فيه: «.. إن الشركة الفرنسية التي خططت لحفر قناة قابس والتي سبق وحدثتكم عنها[1] قررت الآن الشروع في التنفيذ وذلك بزيارة مكان الحفر. أرجو أن يجد هؤلاء الضيوف كل محبة وود ومساعدة، وهو واجبكم على كل حال. وأرجو ألا تصغوا لكلام القائلين أن حفر هذه القناة مضر بالبلاد والعباد. فهذه تخرصات لا يصدقها إلا الجهلة. إن الله إذا أراد شيئاً فإنه متمه، كما حدث في مصر عندما تمت إرادته بحفر قناة السويس التي تتمتع الإنسانية اليوم بمنافعها.. لقد وهبت العناية الربانية هذه الشركة من القوة والمال ما يمكنها من إسعاد العباد.. إن الثواب العظيم ينتظر الذين يساعدون هذه الشركة في مهمتها، أما الذين يريدون جزاء الدنيا فإن الله سيجازيهم في الدنيا.. لقد قال أحد أنبياء بني إسرائيل: يا رب إن ملوك فارس كفار يعبدون النار لكنهم يتمتعون بخيراتك. إنهم يعبدون غيرك لكنك تترك لهم عروشهم وتمد في أعمارهم. فقال له الله إن هؤلاء عمّروا أرضي فتمتع عبادي بذلك، لذا تركت لهم عروشهم وطالت أعمارهم. ولما انهار هيكل القدس مرات سأل داود ربه عن سبب ذلك فقال له لأنك سفكت الدم. فقال داود لكني فعلت ذلك لمرضاتك. فقال له الرب: نعم لكن الذين قتلتهم عبادي.. لذا فإن البشرية أسرة واحدة ويفضل الله الذي يعملون الخيرات لصالح هذه الأسرة الواحدة»[2].

إن هذه الرسالة ـ البيان، لا تحتاج إلى طول تعليق. فهي توضح الطريق المقطوع من «ضرورة رد المسيحيين إلى الإسلام الناسخ لكل الشرائع» إلى «كف القتال عن أفراد الإنسانية الواحدة». ومن المقراض الحاد إلى اعتماد مقياس أفضل البشر من يعمل لصالح العباد دنيوياً.

(1) إشارة إلى رسائل أخرى دون ريب.
(2) تشرشل ملحق رسالة عدد 10. والرسالة منقولة عن مذكرات دي ليسبس، باريس 1887.

إلا أن المؤرخ الوزير أحمد بن أبي الضياف لم يقطع نفس الطريق، ليس لأنه لم يتطور بل لأنه كان وفي توليفة عجيبة يجمع بين المركزية الإسلامية والإعجاب بالغرب أي بين النقطتين، تلك التي انطلق منها الأمير، وتلك التي وصل إليها. في فكر ابن أبي الضياف إيمان بسلامة التصور الإسلامي (كما يتضح ذلك في تاريخه ورسالته حول المرأة) وإعجاب غير محدود بالحضارة الغربية. في موقفه تسليم بـ «روح العصر» و«ضرورة الوقت» و«حال الزمان» وقناعة بأن كل ذلك متضمن في روح الشريعة الإسلامية. وهو جريء في السياسة محافظ إلى أقصى الحدود في قضية المرأة، يرى بأن «الاجتهاد لا ينقطع»[1] ولكنه يعتبر تعليم المرأة مما نهى الشرع عنه لأنه تشبُّهٌ من النساء بالرجال، ولأنه قل أن يجتمع حب العلم وحب غيره في قلب واحد وربما كان ذلك ذريعة للمنافرة بين الزوج وزوجته.

ويمكن فهم هذا التعايش الغريب بين عقليتين ومركزيتين بما كان سائداً في تونس أواسط القرن التاسع عشر أي الفصل من حيث الواقع بين الشرع والسياسة. ويفسر الدكتور أحمد عبد السلام ذلك عند تحليله لـ «الوسط الثقافي» بتونس من 1830 إلى 1890 فيقول: «... كان العلماء في تونس القرن التاسع عشر وحتى دخول تيار الفكر الغربي يهتمون كلما تعرضوا لقضايا الأحكام (في عمومها) أو الأحكام السياسية (السلطانية) لضرورة تطابقها مع مبادىء الكتاب والسنة. إلا أن الأمر من الناحية العملية لم يكن كذلك. فقد كان هناك في تونس تمييز بين «الشرع» و«السياسة». كان الحكام يتركون للقضاة والمفتيين أمر البت في قضايا محددة: الإرث، والزواج، والأحوال الشخصية. ويحتفظ الأمر (أو ولاة الأقاليم) بحق البت في قضايا الأمن العام وما يتعلق بها فأحكامه وقراراته في هذا المجال تعتبر من السياسة. وحركات العصيان أو التآمر وما يمت للسياسة الخارجية بصلة من الشأن السياسي ولا يطلب من رجال الشرع

(1) عنوان رسالة لابن أبي الضياف (1860) أجاب بها رئيس المفتين المالكيين عن سؤاله «ما هو حكم شهادة الكافر على المسلم عند تعذر وجود المسلمين». أنظر نص الرسالة محققة في حوليات الجامعة التونسية عدد 4 سنة 1967. وقد جوز ابن أبي الضياف تلك الشهادة بشروط.

رأيهم في ذلك، اللهم إلا إذا كان القصد هو الدعم والتبرير الديني للإجراء السياسي»[1]. ويذكر هذا الفصل بين السياسة والشرع بالتمييز الذي أشار إليه ابن خلدون عند توضيحه للفرق بين معنيي الخلافة والإمامة «.. فالقوانين إذا كانت مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها كانت سياسة دينية نافعة في الدنيا والآخرة»[2].

إلا أن هذا الفصل بين الشرعي والسياسي لم يكن مستساغاً عند ابن أبي الضياف، لذا لم يترك في نص الدستور الذي حرره للباي محمد مجالاً لـ «الأمير» يتصرف فيه دون تقيد بالشرع: «إن هذا الأمر الذي قلدنا الله ما قلده وأسند إلينا من أمور خلقه ما أسنده ألزمنا فيه حقوقاً واجبة وفروضاً لازمة فمحضنا النصيحة لله في عباده وأرضه في بلاده. والأمل ألا نبقي فيهم ظلماً ولا هضماً. فقد قال الله لنبيه المعصوم ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله، إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب﴾[3]. في هذه السطور القليلة يظهر التعايش بين السياسي والشرعي من ناحية وبين السلطة التي قلدها الله الأمير ولكنها مقيدة بحقوق «الرعية». وعلى هذا النسق يجد صاحب **الاتحاف** جذوراً إسلامية في كل ما يعجبه في الغرب، فعندما يعرض مثلاً لحق المواطنين في أوروبا في مراجعة الحاكم ومناقشته يقول: «... كانت الناس تراجع الخلفاء الراشدين والملوك على المنابر حتى نهى عن ذلك المنصور العباسي.. (و) هو مقرر في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في إحياء علوم الدين للغزالي وغيره»[4]. وعندما يتحدث عن اختلاف القوانين الوضعية من مجتمع إلى آخر وهو ما يعده خصوم القوانين الوضعية مطعناً يقول: «.. إن أحكام الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق ومن أعظم مقاصدها العدل. قال عمر بن عبد العزيز:

---

(1) المؤرخون التونسيون 102 ـ 103.

(2) ابن خلدون المقدمة. دار الكتاب اللبناني. بيروت 1956. في معنى الخلافة والإمامة 341.

(3) إتحاف 4/ 240 ـ 241.

(4) مصدر سابق 4/ 249.

يحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور وزاد عز الدين بن عبد السلام: وأحكام بقدر ما يحدثون من السياسيات والمعاملات والاحتياطات». ثم يصل إلى ما وصل إليه عبد القادر في رسالته لعرب تونس والجزائر فيقول «.. عن الطرطوشي أن السلطان الكافر إذا كان حافظاً للسياسة الاصطلاحية أبقى وأقوى من السلطان المؤمن العادل في نفسه المضيع للسياسة الشرعية»[1].

وتظهر مركزية أحمد بن أبي الضياف الإسلامية في الأجوبة الواردة حول رسالة المرأة ففي المقدمة المخصصة لفضل العقل يقول: «إن كل أمة لها شرع تلقته من رسولها مؤمنة بأنه وحي من ربه يجب عليها الوقوف معه.. والشريعة المحمدية حكمها عام في كل ما يتعلق بأهلها من عبادات ومعاملات وعادات وعقوبات في الجنايات وغير ذلك.. قال تعالى ﴿ما فرّطنا في الكتاب من شيء﴾ وقال: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾. فصاحب الإتحاف وإن كان لا يرى رأي الأمير أول أمره في «رد كل الديانات والملل إلى الإسلام» فإنه يعتبر أن ما جاء في الشرع صحيح «فإن فهم العقل سِرَّهُ شَكَرَ الله وإن عجز فحسْبُهُ الامتثالُ والعملُ مع الاعتقاد أن الله لم يخلق شيئاً إلا بحكمةٍ علمها من علمها وجهلها من جهلها. ومن آي القرآن ﴿والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾». وانطلاقاً من هذا المبدأ لا يناقش ابن أبي الضياف المسألة الاجتماعية ومسألة المرأة بالذات مع إصراره على أن الملكية المقيدة بدستور من جوهر الدين «ويقبح بنا معاشر المسلمين أن يغصبنا غيرنا على أعظم أصول ملتنا»[2]. لكنه وفي ذات الوقت يعتبر في رده على روش أنه من الطبيعي «.. أن يشتهي الرجل أن تكون المرأة أنقص منه في المعارف حتى تظهر درجته عليها بالكتابة والعلم والشجاعة والفصاحة، بل وربما تميل النفوس إلى البلهاء والخائفة ليستمتع من بلهها بمباسطتها ومن خوفها بإظهار شجاعته لإزالة روعها إلى غير ذلك من أسباب التحام الوصلة

(1) مصدر سابق 1/ 45.

(2) القول نقله ابن أبي الضياف عن أحمد عارف بك (1776 ـ 1859) شيخ الإسلام العثماني عند لقائه به في استانبول (1842) وناظره في شأن التنظيمات بتونس؛ إتحاف 4/ 60 ـ 62.

على عادات قطرنا. حتى أن بعض من يتحبب إلى أزواجه منهن يظهرن التبالد والجهل والتعجب من أدنى شيء والخوف من غير مخوف لتحصيل هذه الوصلة»[1].

إلا أن هذا التعايش الغريب بين مركزية إسلامية محافظة و«تقدمية» سياسية سرعان ما تتراجع عند الحديث عن الأسوة الأوروبية. فإعجاب ابن أبي الضياف بأوروبا غير محدود وهو أقدم من إعجاب عبد القادر. فالأمير لم ينتبه لأهمية «مدافع الفكر» إلا سنة 1853 في حين أن الوزير ـ المؤرخ أطل عليها من خلال النوافذ التي فتحها الطهطاوي قبل ذلك بعقد على الأقل[2].

ورغم إعجاب أحمد بن أبي الضياف بالحضارة الغربية وبالنسخة الفرنسية منها بالذات، فإنه لم يكن غافلاً عن أمرين أساسيين:

*** إن ما ينسب لأوروبا من التزام بحقوق الإنسان والوقوف عند احترام القانون لا يصح إلاّ بالنسبة للأوروبيين وببلادهم يقول: «.. أقول أن انقياد أهل أوروبا إلى الحق والإنصاف من أنفسهم مشهور معلوم لكنه ربما يقال أن ذلك في بلدانهم أما في غيرها فقد تتغير طباع بعضهم.. والحاصل أن هؤلاء (والكلام عن الوافدين من تجار أوروبا) لا يريدون القانون في الحكم لهم من أهل المملكة، ويعدون ذلك من التطويل في الحكم إلى غير ذلك مما لا يساعد أغراضهم.. فاعتبروا يا أولي الأبصار أترون عدل ملوك أوروبا يسوغ الاحتماء من الحق والإعانة على الباطل»[3]. ويقول في موضع آخر عن الفرنسيين: «ولا يستغرب ذلك في حسن أخلاق هذا الجنس وبشاشتهم وحريتهم التي اقتضت أنهم لا يستكبرون وميلهم للإنصاف، لكن هذا الأخير في بلدانهم. فإذا خرجوا منها ربما بعدوا عن**

(1) من رسالة ابن أبي الضياف حول المرأة حول السؤال المتعلق بتعليم المرأة.

(2) يشير صاحب الإتحاف إلى كتابين للطهطاوي ويؤكد أنه طالعهما وهما تخليص الإبريز (1834) وترجمته لكتاب عادات وتقاليد الأمم بعنوان «قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر» (1833).

(3) إتحاف 5/ 87 ـ 88.

هذا الميل إلا ما قلّ منهم»[1].

*** مطامع فرنسا في الاستيلاء على تونس خاصة بعد أن أصبحوا «جيراناً»[2].**
وكان سلوك ليون روش مما يثير الشبهات إذ يقول عنه: «.. وبوصوله داخل الباي مداخلة ولي حميم غير مبال بمنصبه ولا بمقام سلطانه وهو أول من تظاهر بأشياء كادت أن تكون صريحة.. وله في ذلك مآرب»[3]. وكان أحمد باي قد اصطحب ابن أبي الضياف معه أثناء زيارته لفرنسا، وسأله مرةً أثناء الرحلة عن انطباعاته فأجاب صاحب الإتحاف: «.. إن القوم سبقونا إلى الحضارة بأحقاب من السنين حتى تخلقوا بها وصارت من طباعهم وبيننا وبينهم بون بائن ولله فينا علم غيب نحن صائرون إليه. فقال (الباي) نسأل الله حسن العاقبة»[4].

ومع كل ذلك التوجس فإن إعجاب ابن أبي الضياف بالحضارة الغربية التي يسميها «الحضارة»، يبقى دون حدود. وتشبه انطباعاته عن الآثار الباريسية انطباعات الأمير إلى حد بعيد. فلقد كان خياله مشحوناً بصور باريس كما نقلها الطهطاوي وغيره من التونسيين الذين زاروها، لقد كانت الرحلة صحبة الباي (8 نوفمبر/تشرين الثاني - 31 ديسمبر/كانون الأول 1846) بمثابة الحلم. يقول الوزير المؤرخ: «.. إلى أن وصلنا إلى باريس وما أدراك ما باريس. هي الغانية الحسناء الباسم ثغرها في وجوه القادمين، مشحونة بأعاجيب الدنيا جامعة لأشتات المحاسن ينطلق لسان عمرانها الزاخر بقوله كم ترك الأول للآخر. ما شئت من علوم وصنائع وثروة وسياسة وظروف وحضارة وعدل تزكو أثماره وتسطع أنواره. تموج شوارعها بالسكان في مراكز الأمن ومضاجع العافية يقودهم الأمل ويسودهم الحرص على العمل ولو تتبعنا الرحلة لكانت كتاباً مستقلاً. وقد أعطاها حقها الشيخ رفاعة الطهطاوي واجتمعت به فيها»[5].

---

(1) مصدر سابق 4/ 110.
(2) مصدر سابق 4/ 93.
(3) مصدر سابق 6/ 21.
(4) مصدر سابق 4/ 103.
(5) مصدر سابق 4/ 99.

ولم تكن الزيارة رسمية تشريفاتية فمنذ حلول الباي في ميناء «طولون» كانت الاستقبالات الرسمية موازية لزيارة المؤسسات العلمية والتعليمية والاقتصادية والعسكرية ومرة أخرى وصل ابن أبي الضياف إلى نفس الاستنتاج الذي سيصل إليه الأمير عبد القادر بعد سنوات قليلة إذ علّق على كل ذلك بقوله: «.. (إن ذلك) من آثار العقل الذي شرَّف الله به نوع الإنسان»[1] ومن نتائج «.. ما أهّل الله به النوع الإنساني وما وصلت إليه العقول السليمة»[2].

وإن كان الأمير قد انجذب للنموذج الأوروبي بعد نضال خذله فيه أغلب المسلمين فإن ابن أبي الضياف تبنى المركزية الأوروبية من قبل احتلال تونس وإن كانت قد اخترقت اقتصادياً وسياسياً. والأكيد أن ما حببه في فرنسا هو وجود ما يفتقده في بلاده يقول في فقرة معبرة: «.. إن السالك في الطريق يشاهد معنى العمران وصورة التقدم في ميادين الحضارة ونتيجة الأمن والأمان. لا تكاد تجد موضعاً معطلاً من نفع شجرة أو حرث أو كَلأ مستنبت يسقى جميعها بغيوث العدل وسيوله المفعمة. يود السالك في تلك الطريق السهلة أن المسافة تطول، لما يشاهد من حسن الطريق وما حفَّ به من الأبنية والأشجار والمراتع والأنهار وكثرة المارين على اختلاف الأنواع. لا تكاد تسمع صوت متظلم إلا من نفسه»[3]. ولا ريب أن الوزير المؤرخ يتفق مع الباي في حلمه الذي صوره فيما نقله عنه عندما قال: «.. ولم يزل (أي الباي) مدة إقامته في باريس يتنقل كل يوم من نزهة إلى نزهة.. ويقول عند مشاهدة كل عجيب ليت مثل هذا عندنا بتونس»[4].

سلطة الواقع وحدود الحوار

عندما أشرنا إلى غياب القضية النسوية من فكر الأمير وصاحب **الإتحاف**، فلم

(1) مصدر سابق 4/ 98.

(2) مصدر سابق 4/ 108.

(3) مصدر سابق 4/ 99.

(4) مصدر سابق 4/ 108.

يكن المقصود بذلك نسبتهما إلى غفلة أو جهل. فلقد كانت سيرورة فكريهما تؤكد أن الرجلين انفتحا كل حسب وضعه على العالم الخارجي وحاول إعادة طرح قضاياه على ضوء الواقع المحلي والمتغيرات الدولية. ولكن الإنسانية «**لا تطرح إلا المشاكل التي تقدر على حلها، والمشكل لا يظهر إلا حيث تكون الشروط المادية لحله قد توفرت**». فهل كان واقع المسلمين آنذاك يسمح بطرح مشكلة المرأة كما أرادت الأسئلة الأوروباوية أن تطرحها؟ وقبل ذلك إلى أي شيء كان يسعى روش ودوماس؟ **إن كان الأمر مجرد جدال يريد إحراج الخصم وإقناعه بتخلف مقولاته وتفوق المبادىء الأوروبية فإن شروط الحوار سقطت** منذ البداية. **وإن كان الهدف تحريك السواكن وإخراج المشكلة النسوية من سباتها في العالم الإسلامي، فإن الطريقة لم تكن سليمة. فالمرأة لم تصل في أوروبا آنذاك إلى ما وصلت إليه إلا بعد انقلابات اجتماعية ممتدة، وليس من الطبيعي أن يحرق المجتمع الإسلامي المراحل لأنه كما أشرنا عاجز عن طرح قضايا لا يقدر على حلها**. ومهما يكن من أمر **فإن الفكر لا يتطور بالجدال أو ب «تصدير» المبادىء بقدر ما يتحرك بفعل تغير الواقع وثقله**.

وللنظر بعيداً عن المبادىء الأوروبية المعلنة والمستترة بين ثنايا الأسئلة إلى وضعية المرأة المسلمة وماذا حل بها عندما وقعت أقطار إسلامية تحت الحكم الفرنسي. كانت التجربة الأولى في مصر. يصف الجبرتي أحداث 1800 بقوله: «.. تبرجت النساء وخرجت غالبهن من الحشمة والحياء.. (إذ) لما حضر الفرنسيون إلى مصر ومع البعض منهم نساؤهم وهن حاسرات الوجوه.. يركبن الخيول والحمير ويسوقونها سوقاً عنيفاً مع الضحك والقهقهة ومداعبة المكارية وحرافيش العامة.. ولما وقعت الفتنة الأخيرة وحاربت الفرنسيين بولاق والبنات صرن مأسورات عندهم فزيوهن بزي نسائهم وأجبروهن على طريقتهن في غالب الأحوال فخلع أكثرهن نقاب الحياء بالكلية.. (و)وقع عند ذلك من تبرج النساء واختلاطهن بالفرنسيين ومصاحبتهن لهم في المراكب والرقص والغناء والشرب في النهار والليل»[1]. ولم يكن الجبرتي يتحدث عن

(1) الجبرتي عجائب الآثار في التراجم والأخبار 2/ 161.

حالات فردية أو يبالغ أو يحكم انطلاقاً من تجربة احتلال قصيرة بدليل ما حدث في الجزائر بعد ذلك. فلقد زار الشيخ محمد بيرم الخامس الجزائر سنة 76/1877 فلاحظ أن: «. . عوائد الأهالي مثل ما في أهالي تونس في السلام والحياء غير أن الجيل الجديد في المدن تخلق أغلبه بأخلاق مخضرمة بين العادات الأصلية وبين عوائد الفرنسيين. ومن المعلوم أن النفوس مائلة إلى التشبه بالغالب غير أنها أول من تسري إليها الأخلاق الشريرة. . ولهذا فشت قلة الحياء. ومنشأ هذا الفساد هو أن الحرية في الفرنسيين قد فطروا عليها بقسميها أعني الحرية الشخصية والحرية السياسية، أما في الجزائر فإنهم أطلقوا للأهالي الحرية الشخصية وحرموهم من الأخرى. فانبعثت القوات كلها إلى الأولى مع ملاءمة الطبائع الإنسانية. فأتوا على كل ما يمكنهم التوصل إليه من الفسوق وقبائح الكلام والتزوج بين كل متراضيين من غير نظر لديانة ولا صحة شرعية. بل يقع حتى لبنات مسلمات الفرار من آبائهن إلى رجال من الإفرنج أو غيرهم ويصاحبنهم دون زواج ولا مانع عندهم من ذلك»[1]. وفي شهادة الشيخ بيرم إضافة لما نقله الجبرتي، **فالتحرير تعلق بالأخلاقي لا بالسياسي وهذا هو الفارق بين ما تدعو إليه الأسئلة وبين ما تم بتأثير الواقع. وهو أشبه بالفارق بين ما حبّره دو ساسي وما جرى بالفعل في الجزائر**. فبعد أكثر من ستين سنة من نزول جيوش فرنسا مسبوقة بمناشير تبشر ببزوغ عهد جديد كتبت جريدة Le Courrier d'Oran الاستعمارية الفرنسية يوم 24 مايو/أيار 1882: «. . إننا وإزاء هذا الشعب المتمرد باستمرار لا نرى إلا حلاً سياسياً واحداً وهو ما فعله النبي موسى مع قوم مدين قتل الرجال واستحياء النساء الأبكار وتوزيعهن على جنوده. قد يبدو هذا الحل وحشياً بالنسبة لقصيري النظر ولكنه الحل الأذكى»[2]. وبعد شهور قليلة كتبت صحيفة

---

(1) محمد بيرم الخامس صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار. المطبعة البهية، القاهرة 1203هـ، 4/ 14 ـ 15.

(2) نقلاً عن كتاب:

Marxisme et Algerie. Textes de Marx-Engels. Présentés par R. Gallisot & G.Badia. Editions 10/18. Paris 1975.

استعمارية أخرى Le Moniteur d'Alger يوم 25 سبتمبر/أيلول 1882: «إننا نطالب بإلحاح من أبوة حكومتنا الفرنسية مدّنا بقروض هامة لغاية واحدة وهي اقتناء عدد من البدو على أساس خمسة فرنكات للرأس الواحد ذكراً كان أو أنثى»[1]. ولقد أقام كارل ماركس ربيع سنة 1882 بالجزائر العاصمة للتداوي واحتفظ لنا التاريخ بمراسلته من هذه المدينة، يذكر لصهره بول لافارج أن «أعمال الهدم والبناء قائمة على قدم وساق. ومع أن العمال من الأهالي فإن جلّهم مصاب بالحمى وأغلب أجرتهم اليومية يخصم منهم مقابل جرعة الكينين اليومية التي يمدهم بها المقاولون»[2]. إزاء مثل هذه الأوضاع الإنسانية والنسائية ما قيمة الحوار وما جدواه بل وما مصداقيته؟

عندما ثار الجزائريون ثورتهم الأخيرة فإنهم لم يفعلوا ذلك بتأثير من «العقد الاجتماعي» لروسو، أو «روح القوانين» لمونتسكيو بل لأن الواقع المعيشي كان غير إنساني.

وإضافة لثقل الواقع وأثره في توجيه الفكر فإن شروط الحوار لا تكمن في وجود أسئلة وأجوبة بين طرفين بقدر ما هي في تساوي الطرفين. فالحكم على الآخر من خلال مقياس الذات هدم للحوار من أساسه لأنه ينحرف به منذ البداية نحو الجدال ومحاولة جر الخصم إلى معسكر السائل. وفي أسئلة روش ودوماس إشارات تنضح بالمركزية الأوروبية في التصورات والمفاهيم والمصطلحات والعبارات. والعبارات ليست مجرد «قضية كلمات»، فالتسمية تعني اتخاذ موقف منحاز وحكم مسبق. بينما يعني الحوار الأخذ والعطاء والتكافؤ واستفادة الطرفين من بعضهما. إن «الأسئلة» الأوروبية لم تكن أسئلة و«الأجوبة» المغربية لم تكن أجوبة و«الحوار» مغلوط من منطلقه. ومع ذلك لا تزال التجارب «الحوارية» من هذا النوع مستمرة إلى يومنا هذا.

---

(1) نقلاً عن كتاب:

Marxisme et Algerie. Textes de Marx-Engels. Présentés par R. Gallisot & G.Badia. Editions 10/18. Paris 1975.

(2) مصدر سابق؛ رسالة ماركس لزوج ابنته لورا بتاريخ الاثنين 20 مارس/آذار 1882.

التجدد لدى الجماعات المسيحية في المشرق *

خالد زيادة

يخدم السرد التاريخي في إبراز سيرورة الجماعات وتطورها، ومن بينها الجماعات المسيحية بشكل خاص التي كانت ترسم سيرورتها الخاصة بها. وأُطروحة فرنسوا زبال، وقبل أن تشرع في هذا السرد، تعمد إلى تحديد الإطار الجغرافي، ليس لتعين المدى الجغرافي الذي تقع الرواية ضمن أرجائه فحسب، ولكن لأنّ هذا المدى الجغرافي، الذي هو «سورية» يرتسم في الوعي المسيحي قبل أن يصبح في حيِّز الإمكان. إنّ سورية المقصودة ولدت مع إبراهيم باشا وعند الكتّاب الإداريين الذين كانوا في جملتهم من المسيحيين. يقول زبال: إنّ سورية الوسطى عُرفت في كتابات سلسلة من الكتّاب ورجال الدين المسيحيين في نهاية القرن الثامن عشر، وقد رسموا حدود منطقة لا تملك وسطاً مركزياً، ومكونة من مثلث أطرافه طرابلس ودمشق وعكا. ومن الوجهة التاريخية فإن ما يميز هذه الرقعة، القناة التي كانت تتم عبرها هجرة المسيحيين مروراً بالمناطق الساحلية، وكذلك سلطة «العصيان» النامية على أطراف سورية الوسطى. إنّ التاريخ ليرتبط بنهوض وسقوط مدينة عكا التي استطاعت في لحظات أن تمدّ سلطانها على مجمل سورية الوسطى.

ثمة سلسلتان من العوامل التي تتقاطع لتصنع هذا التاريخ ولترسم حدود المدى الجغرافي الذي يصبح مسرحاً لتقاطع العوامل، بل للالتقاء بين

* - Zabbal, François: L'Ouléma, Le Chrétien et le Soldat. thése pour le doctorat d'etat, Université de Paris III. 1986.

صانعيها؛ فمن جهةٍ هناك حركة يمكن أن ترصد داخل الطوائف المسيحية في الشرق بفضل التجارة الأوروبية وورود المبشرين الكاثوليك والانتقال الدائب للمسيحيين من الشمال إلى الجنوب. ومن جهة أخرى، وفي وقتٍ متزامن، كانت تتصاعد حركة العصيانات على الدولة العثمانية.

ينطلق زبّال في أُطروحته من الخلل الذي طرأ على النظام العسكري العثماني في الولايات العربية؛ حيث شهد القرن السابع عشر انحطاط قوات الإنكشارية، وصارت القوى العسكرية بالتالي تقسم إلى ثلاثة أقسام: «القبوقول» أي (عبيد الباب)، أو الإنكشارية التابعة لاستامبول مباشرة. و«اليرلية» أي العناصر المحلية المنخرطة في النظام الإنكشاري، ثم العساكر «المرتزقة» الذين هم في خدمة الباشا. وأصبح وضع هذه القوى خارجاً عن رقابة استامبول.

إن الحاكم نفسه، أي الباشا أو الوالي، لم يكن في واقع الأمر مطلق الصلاحية فقد كان يقاسمه السلطة ويراقبه كلّ من القاضي وهو الحاكم الشرعي الذي يقضي بين الناس باسم الشريعة، ثم الدفتردار وهو أرفع شخصية إدارية ومالية ويعمل تحت يده عدد واسع من الكتّاب الإداريين. وخارج هذه الترسيمة يقوم جهاز العلماء؛ وإن كان يتبع سلطة القاضي، إلاّ أنّ هذا الجهاز مثَّل الإطار الذي كانت العناصر المحلية تصل عبره إلى احتلال مراكز الوجاهة المحلية المدينية. خارج هذه الهيئات كانت ترتسم صورة القوى الصاعدة بين القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر. يضاف إلى ذلك أنّ العشائر البدوية كانت تمثل قوة تظهر عجز السلطة المحلية أو السلطة المركزية عن فرض رقابة فعلية على القطاعات التي تبعد عن المدن.

يعطي زبّال حيِّزاً واسعاً للحديث عن الاقتصاد، تجارة القماش وسائر التجارات عبر المتوسط، ومنها ينطلق ليتحدث عن القنصليات الأوروبية في المشرق.

إن ظهور القادة المحليين يرتبط بغنى الأرض؛ الموارد الزراعية. كذلك فإنه يرتبط بشكلٍ خاصٍّ بعلاقات العشائر بعضها ببعض. إن القطن والحرير موردان

زراعيان حققا قوة الزعيم المحلي، وينبغي أن نأخذ بالاعتبار أنّ تصدير الإنتاج هو ما يسعى إليه هذا الزعيم. ومن هنا نستطيع أن نربط بين المعطيات السالفة، فضعف السلطة التركية من جهة، وخصوبة الأرض من جهة أخرى، سمحا بقيام سلطات، محلية. ويأخذ زبّال ثلاثة أمثلة؛ فخر الدين وظاهر العمر وبشير الشهابي: زعماء محليون أقاموا سلطاتهم على إنتاج القطن والحرير؛ ومن هنا أيضاً العلاقات التي أقاموها مع التجارة والتجار الأوروبيين.

ويخصِّصُ الباحث الفصل الثالث من القسم الأول للحديث عن المدى الذي احتله العصيان على الدولة العثمانية. ويلاحظ أنه في أصل حركات العصيان على الدولة العثمانية، تبرز ظاهرة كان لها نتائج كبيرة على السيطرة التركية، ألا وهي انفتاح صناعة الأسلحة على قطاعات واسعة من السكان. ومنذ النصف الثاني من القرن السادس عشر، نصف قرن على بداية السيطرة التركية، كانت الأسلحة النارية تنتشر بين السكان آتيةً من مصادر متعددة.

أما بخصوص السلطات التي أقامها العُصاة على الدولة، فيتحدث عن فخر الدين المعني ليس بوصفه زعيماً طائفياً أو داعيةً للاستقلال اللبناني. إنه أمير عربي مثل ضاهر العمر الزيداني، ولا ينتمي لخطّ الأمراء الشهابيين، فقد أقام سلطته على المرتزقة والتحالفات القبلية. ويعطي لتجربة ضاهر العمر فصلاً مطولاً نتعرف من خلاله على توسع تلك المنطقة التي كان يراقبها من صفد، حتى جعل مركز إدارته في عكا، المرفأ الذي سيصبح أهم المرافىء على الساحل الشرقي للمتوسط، والتي ستصبح لاحقاً مركزاً لولاية. إن تطور عكا جعلها نقطة ارتكاز على مستوى بلاد الشام كلها. والحق أن ضاهر العمر حتى قبل أن ينتقل إلى عكا، كان قد اعتمد على تحالفه مع زعماء القبائل ليواجه حكّام دمشق وصيدا. ولكن صعود هذه الولاية ونموها يعود بشكل أساسي إلى أسباب اقتصادية، من احتكار الإنتاج الزراعي إلى فرض التعامل المباشر مع التجار الأوروبيين.

النقطة الأساسية التي تميز تجربة عكا، تقوم على التحالف الفريد بين الكتّاب les Scribes من جهة وبين قادة العصيان العسكريين. كان الكتّاب الذين خدموا ضاهر العمر وخلفائه من بعده في جملتهم من المسيحيين واليهود. واستخدام

المسيحيين في أعمال الإدارة لم يكن ظاهرةً خاصةً بعكا، بل يتعلق الأمر بظاهرة عامة في القرن الثامن عشر عرفتها مناطق الشام. فآل العظم في دمشق وأمير الشوف ومشايخ جبل عامل كانوا يستخدمون جميعهم الكتبة المسيحيين. وهذا الاستخدام يتطابق مع توسع سلطات الزعماء المحليين وتعاظم المهام المنوطة بهم، ويمكن أن نضيف هنا بأنّ استخدام المسيحيين في أعمال الكتابة والمحاسبة هو تقليد مشرقي قديم.

ويشير زبّال إلى أنّ وضع المسيحيين في تلك الفترة (ق 18) يتميز بنزوح من مدن دمشق وحلب نحو المناطق الساحلية والجنوبية أي صيدا وصور وعكا. كان المسيحيون يتفوقون عددياً على اليهود، وكانوا أغنى وقد استفادوا من دورهم في القنوات التجارية. وقد منحت عكا التجار حريةً واسعةً مما أعطى للمسيحيين حرية حركة بين المرافىء، وبسرعة حصلوا على ثروات. وقد استفادوا من الحرية الدينية في المناطق الخاضعة لسلطة ضاهر العمر، لذا فإن اعتراضات المسلمين لم تنفع حتى بعد موته.

لعب الكتّاب دوراً حاسماً في نهضة الجماعة المسيحية وفي حريتها وأمنها. وقد صار إبراهيم الصباغ مثلاً، وهو مستشار ضاهر العمر، أسطورةً إذ إن سلطته كانت واسعةً إلى درجة نسبت إليه من أجلها كل سياسة العُمَر. والمعروف أن أولاد الصبّاغ استمروا في مهنة الكتابة، وخدم بعضهم أحمد باشا الجزار لاحقاً. والواقع أنّ عكا وتجربتها فتحت أمام المسيحيين السواحل الفلسطينية.

تعاقب على عكا ثلاثة باشاوات: الجزار وسليمان وعبد الله حتى سنة 1831، وقد تابعوا سياسة العمر الإدارية والمالية، وقد لعب الكتّاب الدور الأساسي في تأمين الاستمرارية في الإدارة، وواصلوا تحالفهم مع الطبقة العسكرية المتسلطة.

والإدارة التي أسسها هؤلاء الكتبة كانت مستقلةً عن الدولة العثمانية. فليس ثمة نسخ من الدفاتر والسجلات تُرفع إلى استامبول؛ بحيث فُرضت ضرائب غير مشروعة على الفلاحين وبدون علم استامبول. وإذا كان الجهاز الإداري قد بقي في أيدي الكتبة المسيحيين واليهود، فقد كان هؤلاء يوسعون معرفتهم بالسكّان

ويكتشفون سورية من اللاذقية إلى عكا حيث كان ينتشر الكتبة ويرفعون تقاريرهم إلى إدارة عكا، وأصبح المدى السوري مدركاً من جانبهم، إلا أن حلب كانت مجهولة والقدس بعيدة عن معرفتهم. ويرى زبال أن دمشق وعكا والجبل في لبنان، شكلت ثلاث نقاط تكون وعي الكتّاب الجغرافي.

وخلال صعود عكا عبر باشواتها الثلاثة، كان الكاتب يتحول من مجرد محاسب ومستشار، إلى سكرتير قوي يرسم السياسة الداخلية، ويتحول إلى خبير «بالأمور الدولتجية»، حسب تعبير إبراهيم العورا أحد كُتّاب عكا. وعلى هذا النحو لم يعد بالإمكان الاستغناء عن خدماته. ومع ذلك بقي سريع العطب وعرضةً للاتّهام بالسرقة والخيانة.

أمّا في لبنان، فإنّ المسيحيين كانوا حتى عام 1820 غائبين عن مسرح الإمارة على الأقلّ ظاهرياً. ويجدر أن نلاحظ بأنّ أغلب الأُمراء كانوا قد تحولوا إلى المسيحية، وكان لكل أمير مدبِّرٌ مسيحي يلازمه ويشارك في صنع سياسته. وكان أكثر الكتبة من الروم الكاثوليك.

إن تطور وضع المسيحيين في الجبل يُعزى إلى سياسة بشير الشهابي، وإلى عوامل مختلفة. لكن هذا التطور قدم عبر الكنيسة المارونية التي نشرت المفهوم الجديد للسلطة وممارسته من خلال حركة الفلاحين، علماً بأنّ مبدأ الانتخاب قد وُلد في قلب الأديرة في القرن الثامن عشر.

يخصّص زبّال القسم الأول من أطروحته الذي عرضناه للتو، للظروف التي برزت فيها القوى المحلية الخارجة عن طاعة استامبول، ودور المسيحيين في التحالف مع أولئك العصاة. وفي القسم الثاني يخصّص زبّال بحثه للتحول الذي أصاب المسيحي مما يستدعي العودة إلى ماضٍ سابق: يُسجل أنه في مطلع القرن السابع عشر، أرسل عدد من المنظمات المسيحية في أوروبا بعثات تبشيرية دائمة إلى الشرق، مما زاد في عدد الكتابات التي توحي بأنها تستعيد المشروع الصليبي القديم. لكن خريطة المتوسط كانت قد تبدلت عبر حدود جديدة فصلت المسيحية عن الإسلام، فالأتراك صاروا على أبواب

المدن الأوروبية الكبرى. والحق أن أوروبا خلال قرنين من التقدم العثماني، كانت تفكر باستامبول أكثر من تفكيرها بالقدس. إلا أن المتوسط، بعد الهزيمة العثمانية في Lepente، كان يتجه نحو السلام وليس نحو المجابهة. وقد حصل نوع من التواقت بين تراجع أحلام رجال الكنيسة وبين تزايد عدد البعثات التبشيرية إلى الشرق، في نفس الوقت الذي تقدمت فيه أعمال التجارة الأوروبية عبر القناصل المقيمين في المدن الشرقية، الذين لجموا دعايات المبشرين عموماً، وشاركوا في بعضها أحياناً.

واجه المبشرون عالماً مختلفاً عن عالمهم، ففي هذا الشرق كانت تتعايش الطوائف والمذاهب. وكانت مشاريع المبشرين الطموحة في البداية تتجه إلى العمل وسط المسلمين والمسيحيين على السواء، علماً بأن روما أصدرت لاحقاً أمراً بمنع التبشير في الوسط الإسلامي.

تترك الوثائق أخباراً عن نشاط هؤلاء المبشرين بين المسلمين، والحوارات اللاهوتية التي تم خوضها. وقد اندهش المبشرون من انفتاح المسلمين، وخصوصاً احترام العلماء للمسيح والمسيحية، لكنهم اكتشفوا لاحقاً أن الحوار يتوقف عند حدود، ومثال على ذلك ما قاله أحد العلماء المسلمين: إنّ الله أراد له أن يكون مسلماً، واقترح صفقةً على محاوره: أن يدعو كل واحد للآخر في صلاته، لكن الأب المسيحي رفض صلاة المسلم. وقد أدرك المبشرون أنهم إزاء فهم وسلوك مختلفين جذرياً للدين، وما اعتقدوه في البداية من أنّ احترام المسلمين للمسيحية هو مفتاح لتبشيرهم، فهموا لاحقاً أنه عقبة لا يمكن إزاحتها أمام تبشيرهم. وتنبهوا إلى أنهم في بلاد يُعتبر تعدد المذاهب والأديان فيها أمراً مقبولاً. من هنا صارت المهمة الوحيدة للمبشرين هي دعم مسيحيي الشرق. وفي وسط القرن السابع عشر توقف حلم «تنصير المسلمين».

كان جبل لبنان مركز النشاط للبعثات اللاتينية. ويعطي الباحث لنشاطاتها ومشاريعها وطبيعتها تفاصيل غنية لا بد من العودة إليها مباشرة. ويهمنا أن نشير إلى دور البعثات التبشيرية في التوحيد اللغوي. فكل جماعة دينية كانت تملك لغتها الدينية: سريانية، يونانية، أرمنية، قبطية. وكان على المبشر أن

يعرف لغات عديدة، صارت عدا عن الأرمنية، لغات مقتصرة على رجال اللاهوت فقط؛ وجوزيف دونزامبلي الذي أراد أن يقيم مطبعة في لبنان حمل معه أحرفاً عربية وفارسية وتركية وسريانية.. وحدها العربية استطاعت أن تستمر بينما تراجعت اللغات الأخرى أمام اللاتينية والفرنسية، برغم المقاومة التي أبدتها الكنائس الشرقية المختلفة. وقد تمخض عن ذلك أمران، **أولهما**: أن العربية صارت حاملةً لخطاب ديني جديد يصل إلى كل الجماعات ويكسر العزلة التي تحمي العقيدة والممارسة الدينيتين. **وثانيهما**: من خلال انتشار العربية فإن جميع الأسئلة المتعلقة بالعقيدة والاختلافات بين الكنائس صارت منتشرة بشكل واسع بين جميع المؤمنين من جميع الكنائس، بحيث إن اللغة العربية التي صارت مستخدمة في كتب الجدال ساهمت في نشر الأسئلة التي بقيت حتى ذلك الوقت مقتصرة على رجال الدين.

كانت مهمة المبشرين مزدوجة، الكتابة بالعربية وإقامة القداديس بنفس اللغة. وقد وضع المبشرون ترجمات عربية للتوراة والأناجيل وضعت في تداول رجال الدين. لكن المشرقيين أبدوا تحفظات تجاه الكتب الدينية المطبوعة. وعارضت الكنائس الشرقية الكتب المطبوعة التي تنتشر بين أيدي الكهنة وعامة المؤمنين على السواء. وقد عارضت البطريركية المارونية طويلاً خلال القرن الثامن عشر نشر الكتب المطبوعة. واستمرت في نسخ المخطوطات حتى منتصف القرن التاسع عشر.

ثمة تلازم بين عمل المبشرين والقناصل، ومنذ عام 1578 أوفدت روما مبعوثين يسوعيين إلى لبنان وفلسطين. وأحد هؤلاء (دانديني) هو الذي حضّ على عقد المجمع الماروني عام 1596. ولكن الحقبة المزدهرة للمبشرين تقع بين 1625 و1750، ثم استؤنفت الحركة بعد 1840. في عام 1649 وُضعت الطائفة المارونية تحت حماية لويس الرابع عشر. ولكن جهود المبشرين وحماية فرنسا وقناصلها، لم تؤدّ إلى ولادة مشروع سياسي الأمر الذي لم يتجسد إلاّ في القرن التاسع عشر.

الأمر الحاسم تجلى في كنيسة أنطاكية. ويجدر أن نأخذ بالاعتبار نهوض

الجماعة المسيحية والتغيرات الحاصلة في السلطة وفي المدن على السواء. وقد تعاظم دور المدبرين على رجال الكهنوت، مما يسمح بالقول أن بروز دور الزمنيين على اللاهوتيين هو علامة على أن الجماعات المسيحية قد وصلت إلى درجة من التطور لم تعد السلطات الأكليركية معها قادرةً على الاضطلاع بالمهمات التي صارت أكبر فأكبر. وقد شهدت الأحياء المسيحية تحولات ومن ذلك مثلاً الانشطار داخل «الحي المسيحي» بين الملكانيين والكاثوليك ابتداءً من سنة 1724.

وإذا كانت سنة 1724 قد شهدت انتخاب أول بطرك للروم الكاثوليك، فإن هذه الجماعة قد احتاجت إلى ما يقرب من القرن من الزمن حتى تحظى بالاعتراف الرسمي باستقلالها. ذلك أن انتخاب البطرك لم ينظر إليه في البداية إلاّ كنوع من المشادة أو الصراع داخل جماعة الأرثوذكس ذلك أن الاختلافات كانت تعصف ببطريركية أنطاكية. ويطيل الباحث في شرح التفاصيل المرافقة لبروز الكثلكة في دير المخلص ودمشق وحلب. وكان الانفصال في قلب الجماعة الملكية طويلاً ومؤلماً رافقته أعمال عنف وترك ذكريات لا تمحى فاعتبر تاريخ شهادة.

أما الموارنة فقد اختطوا طريقاً خاصاً ومختلفاً عن سائر الجماعات المسيحية في الشرق.

إن نزوح الموارنة صوب كسروان بدأ، حسب المؤرخ الدويهي، في زمن المماليك. في الوقت الذي كانت قرى كسروان تسكن من التركمان، وحيث طوائف عديدة كانت تسكن في قرى المنطقة: الشيعة في فاريا وحراجل وبقاعتا، السنة في فيترون والقليعات وعرمون وجديدة وعلما وفتقا، الدروز في الجرد والمتن، المسيحيون في غزير وبلونة والكفور وعرمون. وجميع المسيحيين أتوا من الشمال، والعائلتان اللتان طبعتا تاريخ كسروان: الخازن وحبيش أصلهما من جاج في جبيل ويانوح، وقد خدموا آل عساف.

في السنوات الأولى من السيطرة العثمانية حصل ارتفاع في أعداد المسيحيين في كسروان، وقد تضاعف عددهم بين 1523 و1543، وبما أنهم فلاحون، كان لا بد من سلطة تحميهم، آل عساف أولاً، وفخر الدين في وقت لاحق. وأول ماروني

حصل على لقب شيخ هو أبو نادر الخازن بينما كان زعماء الموارنة في بشري في الشمال قد حصلوا على لقب مقدمين بصفتهم محصلي ضرائب.

يتحدث زبال، بالاعتماد على كروسويل، عن الوضع الذي ساعد في دفع الموارنة صوب الجنوب وتملكهم للأراضي. ويشير إلى عدم التناسب بين نظام القرابة العشائري ـ البدوي، وبين نظام الإنتاج الزراعي مما أدى إلى تدعيم مبدأ التضامن العشائري وتقوية سلطته.

إن تقويم الإيمان الماروني كان قضية شائكة، فعندما أخذت علاقات الموارنة تتوطد مع روما، قام سوء تفاهم بين الكهنة الموارنة وبين المبشرين الذين أرادوا أن «يصححوا» الأخطاء الواردة في الكتب المتداولة بين الكهنة وفي ممارستهم الدينية. وقد بدأت روما بالجانب العقائدي المذهبي، وقامت على تنقية الكتب المارونية من البدع. وقد قام اليسوعي اليانو بشراء جميع المخطوطات التي استطاع الحصول عليها وأحرقها، وصحح بعضها وافتتح بذلك طريق إمحاء تقاليد وذاكرة بأكملها. وعن ذلك الوقت وعبر القرن السادس عشر كانت عملية لتننة الكتابات المارونية تأخذ مجراها، وفي نفس الوقت نمت الأسطورة القائلة بأنّ الموارنة شعب محاط بالأعداء، وقد نُسبت جميع البدع التي انطوت عليها العقيدة المارونية إلى اليعاقبة المنتشرين في الجوار وبذلك تسربت الأخطاء إلى العقيدة التي يجري تصحيحها.

لكن الرقابة على التقليد الماروني الأكثر حماسة كانت من صنع الموارنة أنفسهم. وقد شاركوا في محو كل الآثار المذهبية والطقوسية التي لا تتفق مع الكثلكة، مزايدين في ذلك على شروط روما. وقد قام بهذا العمل الموارنة الذين درسوا في المدرسة المارونية في روما.

ويلاحظ زبال أن الوعي الماروني، أو وعي بعض الموارنة على الأقل، قد زاوج بين فكرة النزوح إلى كسروان واعتبارها عودة، وبين العودة إلى الأصول الكاثوليكية. إنه وعي سلبي. فالموارنة يؤكدون خصوصيتهم بانفصالهم عن التراث المشترك لكنائس الشرق.

تناول المؤلف في القسم الأول إذن حركات العصيان ودور المسيحيين فيها،

وفي القسم الثاني تناول تطور حركة التبشير وانشقاق الروم الكاثوليك عن الملكانيين والموارنة في لبنان. أما في القسم الثالث فإنه ينتقل إلى دمشق ابتداءً من عودة الأتراك إليها عام 1841.

تركز الدراسة حول دمشق على الفترة الممتدة من 1840 إلى 1860. إن عودة الأتراك بعد خروج المصريين قد ترافق مع فوضى عرفتها المدينة، مما سمح بتدخلات القناصل لحماية رعاياهم بما فيهم الذين من أصل محلي. وقد جرت انتقامات من بعض الأشخاص الذين تعاملوا مع الإدارة المصرية، وكان بين هؤلاء عدد من المسيحيين. والحقيقة أن المسيحيين قد عرفوا حقوقاً وامتيازات زمن المصريين في دمشق. ولهذا فإن ذهنية الثأر قد طالتهم خصوصاً، وقد سرت شائعات في المدينة أوقفها وصول ثلاثة آلاف كردي مسلح أسندت إليهم مهام الأمن. وعندما وصل الوالي التركي علّو باشا اكتشف الدمشقيون سريعاً أن السلطة العثمانية المترددة فاقدة لهيبتها وعاجزة عن إقامة النظام الذي كان من قبل.

كانت الدولة العثمانية العائدة قد وضعت سلسلة من التنظيمات الإدارية الإصلاحية، لكن العثمانيين ظهروا غير مستعجلين في تطبيقها في دمشق. على العكس من ذلك فإن هذه الإصلاحات أحدثت نوعاً من التداخل في الصلاحيات بين الوالي وسواه من المسؤولين العسكريين. لقد خسر المسيحيون مناصبهم وامتيازاتهم التي كانت لهم أيام المصريين. إلا أن تدخل القنصل الإنكليزي أعاد بعضهم إلى مناصبهم.

كان دور القنصل الإنكليزي كبيراً في تلك الفترة. ولم يخف الإنكليز رغبتهم في التدخل في كل تفاصيل الإدارة وتوجيه الولاة نحو تنفيذ الإصلاحات التي حضوا على إعلانها في الأصل. ويحلل الباحث بدقة الكيفية التي كانت التدخلات الأجنبية تتوسلها باستخدام العناصر المحلية من أجل تمرير مصالحها. ويرى بأن نظام الحماية المعطى من القنصليات لعناصر محلية كان العلامة الرمزية لخسارة الأتراك لأساس سلطتهم في دمشق. بعد عام 1841 صارت العناصر الإنكليزية رقيبة على الحكام المحليين، وأوجدوا بذلك توازناً

جديداً حل مكان القديم، وشكلوا بذلك قطباً جديداً في المدى المديني.

ومثال على ذلك أن نجيب باشا الذي عُين والياً على دمشق في نيسان عام 1841، كان رجلاً معروفاً بسبب المناصب الحكومية التي احتلها في استامبول سابقاً. ولكن عُين في دمشق لإبعاده عن استامبول بسبب معارضته للتنظيمات وصار همه أن يعرقل تطبيقها في سورية. ومن هنا نشأ صراع بينه وبين القنصل الإنكليزي.

ومع ذلك فإن الأمر لا يخفي هشاشة وضع القناصل، فعندما نشبت الحوادث الطائفية في لبنان، صار وضع المسيحيين والقناصل أشد خطورة. وقد أعلن نجيب باشا وقوفه إلى جانب الدروز علناً، وأمدّهم بالبارود والعتاد. وسرت عريضة في دمشق مضمونها أن دمشق المقدسة يجب أن لا تدنس بوجود القناصل والأجانب. وعندما عُين مصطفى نوري قائداً للجيش العثماني في سورية جمع الولاة وطلب إليهم تسليم المسلمين الذين شاركوا في الاضطرابات تلافياً لاحتمال هجوم من القوى الأوروبية. لكن القناصل استمروا في توكيد تدخلاتهم. وبعد عام 1841، أخذوا على عاتقهم حماية جماعات طائفية بذاتها. وظهر الفرنسيون الذين انحسر نفوذهم بعد خروج المصريين بمظهر حماة الكاثوليك والنمسا التي كانت تتمظهر بحماية اليهود أخذت تتقرب من المسيحيين، إلا أن لعبة حماية جماعة طائفية بعينها أضعفت مركز القناصل تجاه عامة الشعب.

كانت دمشق لا تزال تستقبل البضائع الواردة من الأناضول. وبالرغم من خسارتها الخط التجاري الجنوبي الآخذ بالانحطاط، إلا أنها كانت لا تزال تحتفظ بشبكة من الطرق البرية تصلها بالحجاز ومصر. يضاف إلى ذلك أن الصناعات المهنية كانت لا تزال تعطي لدمشق مركزاً مرموقاً على مستوى العمل. وقد ملكت دمشق إيجابيتين بالنسبة للأوروبيين، قصر طريقها إلى بغداد، وقربها من مرفأ بيروت. وقد بقيت مركزاً لإعادة توزيع: البضائع الأوروبية والبضائع الإقليمية والبضائع التي تنتجها بنفسها. وكانت أوروبا تصدر النسيج والقطن والخرداوات. وقد سيطر الإنكليز على السوق.

تأثرت الحِرَف الدمشقية بالمنافسة الكثيفة للبضائع الأوروبية. وقد لعب استيراد القماش دوراً في تبديل الأزياء. بل لعبت الثياب دوراً في تبدل الخيال المديني. وصار من الممكن معرفة وضع كل شخص تبعاً للزي والثوب الذي يرتديه. ونعلم أنه عام 1841، حين مُنع المسيحيون من ارتداء العمامة البيضاء، لم يتعلق الأمر بتغيير الملابس، ولكن بنظام الرموز وبالنظام الاجتماعي. والحق أن دمشق بقيت مدينة محافظة بالمقارنة مع المدن الأخرى. ففي دمشق كان على القناصل أن يبدلوا ملابسهم قبل دخولهم إلى المدينة. ولكن مع دخول المصريين تبدل الوضع. وعلى مستوى العامة فإن المسيحيين واليهود هم الذين بادروا إلى تبديل الملابس التقليدية، أما المسلمون فلم يبدأوا بذلك إلا بعد عام 1871، حين دخلت أعداد منهم في الإدارة العثمانية. لكن النساء كن أسبق في إدخال مظاهر من الملابس الأوروبية إلى أزيائهنّ.

كان نظام الطوائف قد أخذ بالتصدع أيام المصريين، وترك الحرفيون المسيحيون الأحياء المخصصة لهم. وفي الوقت الذي أخذ الإنتاج الحرفي يتراجع، تلقت التنظيمات الحرفية تغيرات عميقة في داخلها. وقد احتفظت التنظيمات بهيكليتها في منتصف القرن التاسع عشر، لكنها فقدت تماسكها والملامح التي تميزها.

وقد حاول الأتراك أن ينتزعوا نقابة الحرف في الأربعينات من القرن الماضي، من العائلات الدمشقية وإسنادها إلى أحد الأتراك الغرباء عن المدينة، لكن معارضة هذا الإجراء نجحت وأبعد التركي واحتفظ آل العجلاني بهذا المنصب. ولكن في أيام السلطان عبد الحميد نُزعت سلطة النقيب عن مشايخ الحرف، ولم يعد ختمه ضرورياً.

وكان المسيحيون واليهود أول من تحرر من النظام الحرفي، فقد كانوا يشاركون من قبل في مراسم (الشد) الخاصة بالطوائف الحرفية، ويقسمون على الإنجيل والتوراة. ولكنهم كفوا عن ذلك وعن دفع رسوم المشيخة، ومنذ الأربعينات كفوا عن المشاركة في دساتير الحرف وقطعوا كل صلة بشيخ

الحرف، وبذلك خرجوا من دائرة التنظيم الحرفي. وعندما ثقُلت الضرائب على كافة الحرفيين، فإن المسيحيين منهم لم يلجأوا إلى التضامن الحرفي وإنما استعانوا بوساطة الأجانب. وبالرغم من قلة عددهم النسبية فإن نشاط الحرفيين المسيحيين أدى إلى إحداث ثغرة في النظام المغلق للتنظيم الحرفي. والشيء الملفت أن المسيحيين أخذوا يزاولون حرفاً كانت تقليدياً من اختصاص المسلمين وتمركزوا في الحي المسيحي. ويرى زبال أن مبدأ حرية العمل دخل إلى الجماعة المسيحية قبل المسلمين.

شهدت السنوات اللاحقة مزيداً من الصراع بين نفوذ القناصل المتزايد وبين الوجهاء المحليين. كان الأمر يطال تفاصيل قليلة، إلا أنها تدخل في مجال تنازع النفوذ والسلطة. والسلطة التركية كانت تبدو تدريجياً أقل تأثيراً. بينما كان القناصل يحملون التهديد إلى الوجهاء المحليين.

تتوقف الدراسة عن متابعة الأحداث، وخصوصاً العائدة لعام 1860 والتي بدّلت من موازين القوى في دمشق، لصالح الأتراك والقناصل على حساب الوجهاء التقليديين والعلماء. إن الأطروحة بطبيعة الحال ليست تاريخاً، بالرغم من أنها تصر على متابعة التفاصيل بدقة. إلا أن الدخول في التفاصيل يعكس حساسية أنتربولوجية نقلها فرنسوا زبال إلى داخل عمله الذي يوحده متابعته التفصيلية لأوضاع المسيحيين من القرن السادس عشر وحتى القرن التاسع عشر.

وإذا كانت هذه الأطروحة تتناول: العالم، والمسيحي والعسكري، إلا أن الشخصية الرئيسية هي ولا شك شخصية المسيحي في كافة التبدلات التي رافقته وأظهرت صورته الجديدة. إن صاحب الأطروحة غير معني بالخطابات الأيديولوجية حول هذا الموضوع، لكن من جهتنا نستطيع القول أن المسيحي في وسط القرن التاسع عشر، كان شخصية تبدلت عما كانت عليه في وسط القرن السادس عشر. إن السيرورة التي استغرقت ثلاثة قرون كانت تنحو نحو صورته الجديدة، وكذلك الأوضاع الجديدة التي سيحتلها.

إن متابعة هذه الأطروحة توحي، بأن هذه التبدلات كانت مرهونة بانحطاط

بطيء ومتواصل للنظامين العسكري والسياسي العثمانيين، سمحا ببروز القوى المحلية التي حملت في صعودها المسيحيين. وكان لا بد من تلك العلاقات والصلات مع العسكر والعصاة، ثم مع المبشرين والتجار الأوروبيين والقناصل.



الجوامعُ المشتركة بين الديانات السماوية

محمد السمّاك

كان محمد الذيب يرعى قطيعاً من الماعز في السفوح المطلة على البحر الميت عندما افتقد إحدى عنزاته. أخذ يبحث عنها طويلاً إلى أن اكتشف أنها وقعت في كهف منخفض، فرشقها بالحجارة حتى تعود إلى القطيع. لم يصب الحجر العنزة. ولكنه أصاب موقعاً آخر فكسره. سمع محمد الذيب صوت أواني تتكسر من جراء رمي العنزة بالحجارة، فتوجه نحوها حيث وجد مجموعةً من الجرار معظمها محطم، وكانت كل جرة تحتوي على لفائف من القماش. فتح واحدةً منها، فوجد في داخلها قطعاً جلدية عليها كتابات لا يفهمها. وهو في الأساس كان راعياً أمياً. إلا أن محمد الذيب لاحظ أنه بمجرد أن يمسك بهذه اللفائف الجلدية كانت تتفتت وتتناثر قطعاً صغيرة.

حمل محمد الذيب بعض الملفات من الجرار بمساعدة راع آخر إلى إمام مسجد صغير في سوق بيت لحم. كان ذلك في فبراير 1947. اطّلع الإمام على الكتابات فقال إنها ليست عربية، ولكنه أكد أنها لا بد أن تكون قديمة جداً. ونصح الراعيين بعرضها على أحد تجار القطع الأثرية في المدينة ويدعى خليل اسكندر شاهين، الملقب بكندو، وهو من السريان. حمل كندو خمس لفائف من الجرار إلى تاجر سرياني آخر اسمه جورج شعيا الذي نقلها بدوره إلى دير مار مرقس السرياني في مدينة القدس.

في الدير، اكتشف المطران اثناسيوس أن الكتابة ليست سريانية بل عبرية. وطلب شراءها. حمل الراعيان اللفائف إلى الدير، ولكن أحد الكهنة اعترضهما

ورفض السماح لهما بدخول الدير بحجة أن اللفائف مهترئة وأن لا قيمة لها، فعادا أدراجهما. ولما علم المطران بالأمر سارع إلى الاتصال بإمام المسجد بحثاً عن الراعيين اللذين اختفت آثارهما.

بعد مرور أسبوعين فوجىء «كندو» بالراعيين يسألان عنه لاسترجاع الملفات الخمسة التي سبق أن تركاها عنده. فسألهما عن الملفات الأخرى التي احتفظا بها، فأبلغاه أنهما باعاها إلى شخص أجنبي (هو الدكتور سكنيك أستاذ الآثار في الجامعة العبرية). نقل تاجر الآثاريات الراعيين إلى المطرانية حيث استجوبهما المطران لمعرفة المكان الذي وجدا فيه الجرار، ودفع لهما ثمن اللفائف الخمس، بعد أن تبين له أن ثلاثاً منها كانت تشكل سفر **أشعيا مكتوباً باللغة الآرامية**[1].

حمل المطران المخطوطات سرّاً إلى سورية وأطلع عليها البطريرك وكان في مقره في مدينة حمص. وبالاتفاق مع البطريرك أوفد رسولاً خاصاً إلى بيروت لاستشارة الدكتور أنيس فريحة الأستاذ في الجامعة الأميركية، والخبير في الدراسات الشرقية. ويروي الأستاذ فريحة ما حدث فيقول: «كان ذلك في أوائل صيف 1948، إذ كنت في مصيفي في فالوغا عندما رنّ التلفون في يوم سبت قائظ وكان المتكلم فتاة من سكرتيرات الجامعة الأميركية تقول إن كاهناً يلح في طلب الاجتماع بك ليطلعك على مخطوط سرياني أو عبراني. قلت: إذا كان يصر على مقابلتي فوراً فليس عندي أحلى من أن يشرفني بزيارة.

ودخل صباح الإثنين مكتبي في الجامعة كاهن يحمل حقيبة أخرج منها درجاً أو طوماراً ملفوفاً بقماش أبيض وقال بلهجة المستعجل: يا أستاذ، أنا مسافر بعد ساعة من الزمن. أطلب إليك أمراً واحداً وهو أن تقول لي إذا كان هذا المخطوط عبري اللغة وإذا كان الخط قديماً. وأكون ممتنّاً لك إذا نظرت فيه وأخبرتني ولو بصورة سطحية عن محتويات هذه المخطوطة. فالتفتُّ إليه التفاتة استغراب وقلت: جميع هذه الأمور تريدها مني في ساعة من الزمن؟ فهل لك

(1) محمود العابدي: مخطوطات البحر الميت. من منشورات دائرة الثقافة والفنون، عمان، 1967.

أن تتركها برهةً عندي وأعاهدك أن تكون في مأمن ـ وهل لك أن تسمح لنا بتصويرها، وهل لك أن تبقيها ثم تعود فتأخذها بعد أن أكون قد نظرت فيها؟ قال: هذا مستحيل لأني مسافر بعد ساعة.

نظرت فيها وإذا بي أمام كتابة عبرية وقد تبينت كلمات مقتطعة هنا وهناك ولكني لم أستطع أن أقرأ فقرات طويلة. قلت: اللغة عبرية وقد تكون مخطوطة سفر من أسفار العهد القديم ويحتاج الأمر إلى وقت للمقابلة.. ولكنه انصرف دون أن يوضح لي شيئاً عن مصدر المخطوطة.. ولاحظت حرص الرجل على إبقاء أمر المخطوطة سرّاً. وعرفت بعدئذ أنها كانت مخطوطةً من مخطوطات البحر الميت. فقد ذكر بعض المراسلين أن شخصاً حمل بعض هذه المخطوطات واتجه بها إلى لبنان ليطلع عليها نفراً من ذوي الاختصاص»[1].

وهكذا بدأت قصة مخطوطات البحر الميت. فقد قامت بعد ذلك فرق من الاختصاصيين للبحث في مغاور خربة قمران، حيث عثرت على عشرات الجرار الفخارية التي تضم مجموعاتٍ كبيرةً من المخطوطات.

المخطوطات التي اكتشفت فيما بعد احتفظ بها في متحف القدس الذي سقط تحت الاحتلال الإسرائيلي في عام 1967، ومنذ ذلك الوقت انقطعت الصلة بين المخطوطات والمراجع العربية. واحتفظت بها إسرائيل وأبقت بعضها سرّاً مكتوماً حجبته حوالي ربع قرن عن العالم.

حاول علماء اختصاصيون في أوروبا والولايات المتحدة الاطلاع على المخطوطات لترجمة محتوياتها. وفي عام 1986 أبلغ مسؤول إسرائيلي المؤرخ الأميركي روبرت ايزمان والعالم البريطاني فيليب دافيس رسمياً: «لن تعيشا حتى تريا المخطوطات»[2].

---

(1) أنيس فريحة: مخطوطات البحر الميت وجماعة قمران. ترجمة إبراهيم مطر، بيروت، 1957.

(2) The Economist, 26/12/1992.

ألهب هذا الموقف عطش العالمين لمعرفة مضمون المخطوطات وأسباب الحجر عليها. إتفق العالم الأميركي ايزمان (وهو يهودي) مع عالم أميركي آخر اختصاصي باللغة الآرامية، وهو البروفسور مايكل وايز ومع عددٍ آخر من الاختصاصيين لشن حملة ضغط إعلامية عالمية على الحكومة الإسرائيلية لحملها على السماح للعلماء بدراسة المخطوطات والاطّلاع على محتوياتها. نجحت العملية بعد خمس سنوات من الجهود الدبلوماسية والأكاديمية والإعلامية التي بذلتها عدة مراجع. فقد صورت إسرائيل المخطوطات وأرسلت نسخاً من الصور بواسطة الفاكس إلى الولايات المتحدة. قام العالمان ايزمان ووايز بوضع كتاب حول هذا الموضوع صدر في نهاية العام 1992 بعنوان: «الكشف عن مخطوطات البحر الميت»[1]. يؤكد الكتاب أن المعلومات التي استخرجها المؤلفان من المخطوطات ليست مهمة فقط ولكنها مذهلة بالنسبة لمؤرخي الحقبة المسيحية الأولى. فعلى الرغم من صعوبة تحديد تاريخ محدد لهذه المخطوطات فإن العلماء يعتقدون أنها كتبت خلال المائة سنة على الأكثر قبل وبعد ولادة السيد المسيح. أما مجتمع قمران، حيث عثر عليها فقد كان مجتمعاً يهودياً متطرفاً ومسلحاً؛ هو مجتمع الماكابيين الذين كانوا متمردين على الامبراطور الروماني هيرودوس وعلى الفريسيين اليهود.

لقد صدر حتى الآن أكثر من أربعة آلاف كتاب حول مخطوطات البحر الميت. إلا أن جزءًا كبيراً من هذه المخطوطات بقي خارج التداول العلمي بقرار إسرائيلي. وليس من المؤكد بعد ما إذا كانت إسرائيل قد أرسلت إلى الولايات المتحدة صوراً عن كل المخطوطات المكتوبة باللغة الآرامية. إلا أن ما وصل - والذي تناوله الكاتبان بالدراسة في الكتاب الذي صدر أخيراً - يوفر مصدراً موثوقاً وثميناً جداً لمعرفة الأفكار والتيارات الفكرية لليهودية وللروح التي قامت عليها المسيحية في القرن الأول بعد المسيح.

ومما يعطي هذا المصدر بعداً إضافياً من الأهمية التاريخية والعلمية والدينية،

(1) R. Eisenman & M. Wise: The Dead Sea Scrolls Uncovered. Element, 1992.

هو أن المعلومات المخطوطة تؤكد ما ورد في القرآن الكريم لجهة العديد من التشريعات الإلٰهية والقصص الدينية عن اليهودية وما قبلها.

فاليهودية الأرثوذكسية المعاصرة التي تنكر في الأساس المسيح والدعوة المسيحية، تجد نفسها أمام هذه المخطوطات مضطرةً للتعامل مع واقع جديد. وهو أن كثيراً من الطروحات الدينية التي جاء بها المسيح كانت تؤمن بها فرق يهودية معترف بها، قبل ظهور المسيح وبعده. وهذا يعني أن المسيح لم يأت بها من عنده، بل إن دعوته كانت استمراراً إصلاحياً لما قبلها.

أما المسيحية ـ الكاثوليكية (والأرثوذكسية) التي تعتبر أنها تمثل قطيعة كاملة مع اليهودية، فإنها تجد نفسها أيضاً مضطرة للتعامل مع واقع جديد. وهو أن المسيحية كانت حركة تواصلية مع اليهودية المعاصرة لها مطلع الدعوة، وأن المسيح جاء بأفكار مشابهة لما كانت تؤمن به فرق يهودية وفق ما تكشفه مخطوطات البحر الميت.

أما الإسلام فإنه يجد في مخطوطات البحر الميت، دليلاً إضافياً جديداً يتطابق مع ما ورد في القرآن الكريم من أنه: ﴿نزّل عليك الكتاب بالحق مصدِّقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل﴾. وهناك عشر آيات في القرآن الكريم بهذا المعنى.

أولاً ـ التشريعات الإلٰهية:

تتحدث المخطوطتان رقم 534 و 536 اللتان عثر عليهما في الكهف الرابع في قمران، عن نوح عليه السلام. ويصف النص نوحاً بأنه الصديق الأول، وأنه ولد كاملاً حتى أن الحاخامين اليهود يقولون إنه «ولد مطهراً». ويصف النص نوحاً بالحكمة وبأنه كان يعرف كل الأسرار ومنها تحديداً سر الصعود إلى السماء وملائكة السماوات العلى. وتبدو هذه الأدبيات الدينية واضحةً في الأدبيات المسيحية أيضاً، في كنيسة القدس الأولى في الأربعينات والستينات بعد المسيح (ص 34) كما تبدو واضحة أيضاً في القرآن الكريم من حيث إن تعاليم نوح عليه السلام كانت تحرم شرب الدم وتقديم القرابين للتماثيل

المؤلهة (الوثنية)، كما كانت تحرم الزنى وأكل الحيوانات المخنوقة أو النطيحة. ويستشهد الكتاب (ص 34) بالآية القرآنية: ﴿إنما حرّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهلّ لغير الله به، فمن اضطر غير باغٍ ولا عادٍ فإن الله غفور رحيم﴾[1]. ويلاحظ الكتاب أن تشريعات نوح هذه تلزم كلّ بني الإنسان من الصديقين، وأنها ترد ثلاث مرات في إنجيل يوحنا وفي النصوص اليهودية، كما تعتبر بمثابة «تنظيم غذائي» قرآني.

يقول القرآن الكريم: ﴿كل الطعام كان حلاً لبني إسرائيل إلاّ ما حرم إسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين، فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون، قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين﴾[2].

ويقول القرآن الكريم أيضاً: ﴿حُرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهِلَّ لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكّيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلك فسق. اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون. اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم﴾[3].

وفي المخطوط رقم 251 (قمران الكهف الرابع) نقرأ ما يلي:

السطر الثاني: على الرجل أن لا يتزوج من شقيقته، أو من شقيقة والده أو من شقيقة والدته. على الرجل أن لا يتزوج

السطرالثالث: من شقيقة أخيه أو من شقيقة أخته. يجب عليه أن لا يكشف

السطر الرابع: عن عري شقيقة والده أو شقيقة والدته. ويجب أن لا تعطى

(1) سورة النحل، الآية 115.

(2) سورة آل عمران، الآيات 93 ـ 95.

(3) سورة المائدة، الآية 3.

امرأة إلى شقيق

السطر الخامس: والدها، أو إلى شقيق أمها لتكون زوجة له

السطر السادس: على الرجل أن لا يكشف عن عري... (نص ناقص)

السطر السابع: على الرجل أن لا يتزوج من ابنة... (نص ناقص)

هذه التحريمات لا يلتزم بها اليهود اليوم. فالمرأة تتزوج خالها أو عمها... إلخ. خلافاً لما نصت عليه التعاليم اليهودية الصحيحة كما تؤكدها هذه المخطوطة. وقد جاء القرآن الكريم ليؤكد هذه التحريمات بوضوح تام. فقد ورد في القرآن الكريم: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلاً. حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهنّ. فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جُناح عليكم، وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف. إن الله كان غفوراً رحيما﴾[1].

وفي إشارةٍ إلى الشيطان ورد في المخطوط رقم 471 (قمران ـ الكهف الرابع): إن الشيطان يوسوس للناس ويتخفى كملاك من نور ساخراً من أتباعه. إلا أن الله سيقضي بين الناس بالعدل على قاعدة من أحسن عملاً فلنفسه، ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد.

ومن الالتزامات الدينية التعبدية عدم العمل يوم السبت. وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون، ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين، ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردةً

(1) سورة النساء، الآيتان 22 و 23.

خاسئين، فجعلناها نكالاً لما بين يديها وما خلفها وموعظةً للمتقين﴾[1].

وجاء في القرآن الكريم أيضاً: ﴿يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوهاً فنردّها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنّا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا﴾.

من أجل ذلك، وخوفاً من أن يؤدي الاعتداء في السبت ـ أي خرق حرمات الله ـ إلى لعنة الله، نرى أن مجتمع النصوص (أو عهد النصوص) كان يتميز بمحاولات التقيد الدقيقة بالتعاليم الدينية. وكان هذا الحرص الشديد على تنفيذ وصايا الله وراء تعدد الاجتهادات والتفاسير لمضمونها. وقد أدى ذلك إلى تعدد التيارات والأفكار حتى حول أبسط الأمور. ويشير الكتاب (ص 180) على سبيل المثال إلى مقارنة بين التزام يهودي وما ورد على لسان السيد المسيح (متّى 12/ 11) عندما سأل مجموعة من اليهود: لنفرض أن أحدكم لا يملك إلا شاة واحدة، وأن هذه الشاة سقطت يوم السبت في خندق، ألا يمد يده لإخراجها؟ إن الجواب هو بالتأكيد نعم. إن أي رجل لا بد أن يخرج هذه الشاة. غير أن إحدى مخطوطات البحر الميت (هالاكا) تعرض رأياً يهودياً آخر. فالسبت يوم مقدس لدرجة أنه يمكن لإنسان ما أن ينقذ إنساناً وليس شاة. ويقول المخطوط إن إنقاذ شاة هو «عمل» يحظره الكتاب المقدس، أما إنقاذ إنسان فأمر آخر.

ولعل من أكثر الأمور المثيرة التي وردت في المخطوطات قصة البقرة التي أمر الله بني إسرائيل بذبحها. من المعروف أن السورة الثانية من القرآن الكريم بعد سورة الفاتحة هي سورة البقرة. وفي المخطوطتين رقم 276 و277 (قمران ـ الكهف الرابع) تروى القصة بما يتوافق مع ما ورد في القرآن الكريم[2]:

﴿وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين، قالوا ادعُ لنا ربك يبيّن لنا ما هي قال إنه يقول إنها

(1) سورة البقرة، الآيات 63 ـ 66.

(2) راجع قصة البقرة، تفسير ابن كثير، الجزء الأول، ص 188 ـ 195، دار الأندلس، بيروت، 1966.

بقرة لا فارضٌ ولا بكرٌ عوانٌ بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون، قالوا ادعُ لنا ربك يبين لنا ما لونها قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقعٌ لونها تسرُّ الناظرين. قالوا ادعُ لنا ربك يبين لنا ما هي إن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون. قال إنه يقول إنها لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث مسلَّمةٌ لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون. وإذ قتلتم نفساً فادّارأتم فيها والله مخرجٌ ما كنتم تكتمون، فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقِلون﴾.

إستناداً إلى المخطوطتين 276 و 277 فإن مراسم التطهر في تنفيذ أمر الله بذبح البقرة مثيرة للغاية. فهي تنص على أن يتولى ذبح البقرة شخص غير الكاهن. ثم يجمع ذابح البقرة مع الكاهن دم البقرة في وعاء خاص مصنوع من الطين، ولم يسبق استعماله من قبل. وبعد ذلك يغمس الكاهن أصابعه في الوعاء وينثر الدم سبع مرات حول مدخل الخيمة التي يعقد فيها الاجتماع (لاحظ الرقم سبعة الذي يتردد في مواضع كثيرة في القرآن الكريم وفي الأدبيات الإسلامية الأخرى). إثر ذلك تجمع أغصان من خشب الأرز (من لبنان) مع أعواد من حشائش الزوفان (لها رائحة زكية) ولفائف من القماش القرمزي وتوضع وسط النيران التي تحرق بها البقرة، ثم يجمع رماد البقرة المحروقة ويمزج بالماء، ويرش كماء مقدس فوق رؤوس أولئك الذين ارتكبوا أعمالاً غير طاهرة بغية تطهيرهم من الرجس. وبعد انتهاء عملية الحرق يتحتم على الكاهن وذابح البقرة وجامع رمادها أن يغتسلوا وأن يطهروا ملابسهم. ويمنع عليهم منعاً باتاً استعمال هذه الملابس بعد ذلك في أي عمل من شأنه انتهاك حرمة من حرمات الله.

ومن الأمور المثيرة أيضاً ما ورد في المخطوطة رقم 297 (قمران ـ الكهف الرابع) حول «أبناء الفجر»، وهم من المتبتلين الذين يقضون الليل في الصلاة والتعبد في محاولة منهم لفهم «**حدث الخلود**» و «**التفكير في الماضي**»، كما ورد في السطرين التاسع والعاشر من المخطوطة. وقد ورد ذكر هذه المجموعة في «وثيقة دمشق» من المخطوطات. ووردت إشارة بيّنة عنهم في

القرآن الكريم حتى أن السورة 89 سميت «سورة الفجر»: ﴿والفجر، وليال عشر، والشفع والوتر، والليل إذا يسر، هل في ذلك قَسَم لذي حجر﴾[1].

ويلاحظ الكتاب (ص 163) أهمية هذه الإشارة القرآنية. وفي الواقع فإنّ هذه السورة تقدم عبراً من الماضي (قوم عاد وثمود وفرعون الذين طغوا في البلاد وأكثروا فيها الفساد). كما تقدم صورةً عن الخلود يوم تدك الأرض دكّاً وترجع النفس المطمئنة إلى ربها راضيةً مرضية.

وهناك إشارةٌ قرآنية أخرى لها دلالاتها. فالقرآن الكريم يقول: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا﴾[2]. وتطلق المخطوطة عليهم اسم أبناء الحق، أو أبناء الصدق. وهم يتبعون ـ نظام «الماسكيل» ـ وهو نظام احترام التشريع والالتزام به حتى قيام المسيح ويعقوب في آخر الزمان وتفقده للأرض. وهذا النظام يعلم «أبناء النور» (أو أبناء الفجر) طريق النور وكيف يمكن أن يحشروا مع الصالحين.

ومن الأمور المثيرة كذلك موضوع «شجرة الشر» ـ طعام أهل النار ـ الذي ورد في المخطوطة رقم 458 (قمران ـ الكهف الرابع). وفي هذه المخطوطة إشارة إلى الملائكة الذين يعملون على تنفيذ العقوبات في جهنم بحق المذنبين. ويلاحظ الكتاب (ص 47) كيف أن صور الحريق وألسنة النار وعذاب الحريق ترد في القرآن الكريم بشكل مماثل، وفي عدة مواضع.

وفي الواقع فإنّ في القرآن الكريم إشارةً إلى شجرة الشر هذه، باسم شجرة الزقوم. فالقرآن الكريم يقول: ﴿إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم، طلعها كأنه رؤوس الشياطين﴾[3]. ويقول القرآن الكريم أيضاً: ﴿إن شجرة الزقوم، طعام الأثيم، كالمهل يغلي في البطون، كغلي الحميم﴾[4]. ويقول القرآن الكريم

---

(1) سورة الفجر، الآيات 1 ـ 5.

(2) سورة الإسراء، الآية 78.

(3) سورة الصافات، الآيتان 63 و 64.

(4) سورة الدخان، الآيات 43 ـ 45.

كذلك: ﴿ثم إنكم أيها الضالون المكذبون، لآكلون من شجرٍ من زَقّوم، فمالئون منها البطون﴾[1].

الإسراء والمعراج والقدس

يشير المخطوط رقم 529 (قمران ـ الكهف الرابع) في السطر الرابع إلى الملاك جبريل، وتعتبر هذه الإشارة مهمة جداً في حد ذاتها لأمرين أساسيين. الأمر الأول هو أن جبريل هو الذي بَلَّغَ الرسول محمداً عليه السلام نصوص القرآن الكريم. الأمر الثاني هو أن الإشارة إلى الملاك جبريل في المخطوط رقم 529 تقع في إطار مهمة تلقين تعليمات الله ووصاياه.

يذكر الكتاب (ص 37) أن التقاليد المسيحية تشير إلى جبريل على أنه «روح القدس»، ويذكر القرآن الكريم في الآية 87 من سورة البقرة: ﴿وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس﴾، ويقول الكتاب: مهما يقال عن جبريل فمن الثابت أنه الدليل في السماوات العلى. وهذا الأمر ينطبق أيضاً على الإيمان الإسلامي بصعود محمد عليه السلام إلى السماء، فالآية الأولى من سورة الإسراء تقول: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير﴾.

ويذكر المخطوط رقم 227 (قمران ـ الكهف الرابع) أن «إينوخ» يصعده الله إلى السماء «ويمشي مع الله». وهذا أول صعود إلى السماء مذكور في الأدبيات الدينية. والملفت في هذا النص إشارته إلى «الصديقين» ليصبح فيما بعد جزءًا من التقليد المسيحي كما كان في التقليد اليهودي (الكباليين) ومن ثم في الإسلام (ص 96).

وفي الإسراء ينتقل جبريل أيضاً من الأرض إلى السماوات العلى. ويقول الكتاب (ص 37): إن بعض المؤمنين بهذه الرحلات الإعجازية يتحدثون عن ثلاث طبقات (بولس 12 ـ 2) وبعضهم عن سبعة (القرآن الكريم) وبعضهم عن اثنتي عشرة

---

(1) سورة الواقعة، الآية 51.

طبقة. ثم يعود جبريل إلى الأرض ليخبر الملائكة العاديين بما رآه.

وترد القدس في كل الأدبيات اليهودية (الكبالية) والمسيحية (بولس) والإسلامية (محمد عليه السلام). ففي الأدبيات الدينية الإسلامية يعرج بالنبي من المسجد الحرام (في مكة المكرمة) إلى المسجد الأقصى في القدس، ومن هناك يصعد إلى السماء.

وفي الأدبيات المسيحية ترد القدس في نبوءات حزقيال ودانيال. وتقول إن ملاكاً مثل روح القدس يختار حزقيال ويحمله إلى القدس في إطار رحلته السماوية (حزقيال 8/ 3). ثم يحمله ثانيةً لبناء معبد ثان (40 ـ 48). ويذكر الكتاب أن جبريل وهو في السماء يعلم بأمر بناء مدينة باسم الله.

وترد صفات الله في الأسطر من 11 إلى 13 من المخطوط رقم 529 (قمران ـ الكهف الرابع) على الشكل التالي:

السطر 11: ثم إن الله الأكبر، الإلٰه الأبدي سوف يذكر خلقه (من أجل خيرهم) تبارك وتقدَّس وتعالى.

السطر 12: فالواحد الأكبر، الخالق الأبدي مصدر الرحمة. وهو مصدر... (نص ناقص)

السطر 13: وسيأتي رجل من مناطق نائية... (نص ناقص).

ويرد ذكر القدس كذلك في المخطوط رقم 462 (قمران ـ الكهف الرابع) وبشكلٍ مصدِّق لما ورد في القرآن الكريم في سورة الإسراء. ويقول الكتاب (ص 268 ـ 269): إنه إذا كانت إعادة بناء الهيكل صحيحة فإن نبوءة نوح تكون قد تحققت بإخضاع إسرائيل (يعقوب) الكنعانيين للاستعباد (العمل القهري)، كما ورد في السطر الخامس من المخطوط: وهو أن (الله) أعطى أبناء كنعان عبيداً إلى يعقوب. إن الإشارة من السطر 13 إلى الأسر الثاني في مصر أو على يد المصريين، وتزامن ذلك مع سقوط القدس، يبدو أمراً مدهشاً، ولا سيما من خلال الإشارة إلى الفلسطينيين.

وترجمة هذه الأسطر هي التالية:

السطر 13: وهو (الله) الذي أعطى المدينة المقدسة إلى سكان فلسطين ومصر للإساءة إليها وتدميرها، فقد دمروا أعمدتها... (نص ناقص)

السطر 14: ذلك أنها (القدس) بدلت (ولاءها) فمجدت الشر فكان لزاماً أن تلقى عقاب آثامها... (نص ناقص)

السطر 15: لعدم اكتراثها أن تكره. وفي جمالها ومجوهراتها وملابسها... (نص ناقص)

السطر 16: وبما جنت على نفسها بيديها. ابن التدنيس الشيطاني... (نص ناقص)

السطر 17: إن كراهيتها كما كانت من قبل، أعيد بناؤها... (نص ناقص).

إن هذه الأسطر من المخطوطة رقم 462 تأتي متطابقةً مع ما ورد في القرآن الكريم: ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدُنّ في الأرض مرتين ولتعلُنّ علوّاً كبيراً، فإذا جاء وعد أولاهما **بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا**. ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيراً. إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوؤا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبِّروا ما علوا تتبيراً. عسى ربكم أن يرحمكم وإن عدتم عدنا وجعلنا جهنّم للكافرين حصيرا﴾[1].

المسيح

ترد في المخطوطات عدة إشارات إلى السيد المسيح عليه السلام. ولكن عند الإشارة إلى عبارة «أدوناي» ومعناها «المولى» يتعذر أحياناً معرفة ما إذا كان الكلام عن الله أو عن «المسيح» (ص 20). فإذا كان الكلام عن المسيح فإن النص يأتي

(1) سورة الإسراء، الآيات 4 ـ 8.

متوافقاً مع ما ورد في العهد الجديد (الإنجيل). ولكن لا بد من الإشارة إلى أن الناس الذين ينقل عنهم هذا الكلام كانوا لا يشيرون إلى أي «رجل» على أنه «مولى» (ص 20). وقد وردت صفات المسيح في الآيتين 45 و 46 من سورة آل عمران: ﴿إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك **بكلمةٍ** منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم **وجيهاً** في الدنيا والآخرة ومن المقربين، **ويكلم الناس** في المهد وكهلاً ومن **الصالحين**﴾.

وتشير الأسطر (6 ـ 7 ـ 8) والأسطر (11 ـ 12 ـ 13) من المخطوط 521 (قمران ـ الكهف الرابع) إلى معجزات خارقة من نوع تحرير المستعبدين وإعلاء شأن المنبوذين وشفاء العميان، وإحياء الموتى. لم يكن هناك شك في صحة نصوص هذه المعجزات ولكن السؤال هو من الذي كان يقوم بها: الله أو المسيح؟ (ص 20). ففي الأسطر من 6 إلى 8 تبدو الإشارة واضحة إلى الله. ولكن في الأسطر من 11 إلى 13 يقع التباس إذ يبدو ممكناً أنه حدث تحول بحيث إن الإشارة يمكن أن تكون إلى المسيح. والملفت هنا أن مؤلفي الكتاب ـ أحدهما مسيحي والآخر يهودي ـ يقرّان أنهما لم يتفقا حول تفسير حاسم وموحد لهذا الأمر (ص 20).

مع ذلك، وحتى اليوم لا يزال في أساس الطقوس الدينية اليهودية: «أنك سوف تحيي الموتى، وتشفي المرضى، وتحرر المستعبدين، وتنشر كلمة الله في أولئك الذين يعيشون في العراء» وذلك في إشارة واضحة إلى الله.

وهناك إشارة إلى معجزات المسيح عليه السلام في القرآن الكريم من نوع شفاء المرضى، وإحياء الموتى... ولكن بإذن الله.

فقد جاء في القرآن الكريم: ﴿ورسولاً إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآيةٍ من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله وأبرىء الأكمة والأبرص وأُحيي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم إن في ذلك لآيةً لكم إن كنتم مؤمنين﴾[1].

---

(1) سورة آل عمران، الآية 49. وراجع أيضاً سورة المائدة، الآية 110.

وفي المخطوط رقم 246 (قمران ـ الكهف الرابع) نقرأ في العمود الأول ما يلي:

السطر الأول: الملك. وعندما خيم عليه الروح خرّ أمام العرش

السطر الثاني: ثم وقف دانيال وقال: أيها الملك لماذا أنت غاضب. لماذا تصر على أسنانك؟

السطر الثالث: لقد كشف الله الأكبر لك ما سيأتي. وسوف يتم ذلك حتى الأبدية

السطر الرابع: سيكون هناك عنف وشر مستطير، سيعم الظلم في الأرض

السطر الخامس: سيخوض الناس الحروب وسوف تتضاعف المعارك بين الأمم

السطر السادس: إلى أن يقوم ملك شعب الله. سيصبح ملكاً على سوريا ومصر

السطر السابع: كل الشعوب ستكون بخدمته. وسوف يصبح عظيماً على الأرض

السطر الثامن: . . . (نص ناقص) وسوف يصنع السلام وكل ما هو في مصلحته.

السطر التاسع: وسوف يدعى ابن الله الكبير. وباسم الله سوف يتم تنصيبه.

ونقرأ في العمود الثاني:

السطر الأول: سوف يدعى ابن الله. وسوف يدعونه ابن الأسمى. ومثل النجوم السيارة

السطر الثاني: التي شاهدتموها، هكذا ستكون ممالكهم. سوف يحكمون لمدة محددة من السنوات، فوق

السطر الثالث: الأرض. وسوف يسحقون كل شخص. شعوب سوف تسحق

شعوباً، وأمم سوف تسحق أمماً

السطر الرابع: حتى يقوم شعب الله ويريح الجميع من السيف

السطر الخامس: ستكون مملكته مملكة خالدة، وسيكون عادلاً في كل أعماله وسوف يحكم

السطر السادس: الأرض بعدالة وسوف يخيم السلام على الجميع. وسيقضي على السيف في الأرض.

السطر السابع: وستنحني كل أمة له، وبالنسبة للرب الأكبر وبمساعدته

السطر الثامن: سيجعل كل الشعوب طوع سيطرته. كلهم

السطر التاسع: سوف يلقي بهم إليه. حكمه سيكون حكماً أبدياً. وكل الحدود... (نص ناقص).

هذا النص يمثل ما يعتبره العهد القديم «نبوءة دانيال». المسيحية تقول إن النبوءة تحققت بالمسيح. واليهودية تقول إن المسيح لم يأت. وهناك الحركة اليهودية ـ المسيحية المعاصرة المتمثلة في «شهود يهوه» وفي بعض الكنائس الإنجيلية في الولايات المتحدة وبريطانيا وهولندا التي تقول بالعودة الثانية للمسيح إثر معركة هرمجيدون التي ينتصر فيها المسيح على الكفار ومن ثم يحكم الأرض بعدل وسلام لمدة ألف عام (الألفية) ومن ثم تقوم الساعة[1]. وفي إنجيل لوقا (21/20) ينقل العهد الجديد عن السيد المسيح نبوءته بتدمير القدس، والتي تحققت فعلاً.

إن العبارة المفتاح في النص الذي يتضمنه المخطوط 246 تكمن في وصف الملك القادم، شخص المسيح «بأن حكمه سيكون حكماً أبدياً»، وبأنه «ابن الله أو ابن الأكثر سموّاً» بينما الممالك السابقة، لأنها ممالك انتقالية لا تقارن إلا

(1) راجع محمد السماك، الصهيونية ـ المسيحية. دار النفائس، بيروت، 1992.

بالنجوم السيارة ـ الشهب. وهناك وصف خيالي للمسيح على أنه «ابن الإنسان القادم من السماء على متن الضباب» (دانيال 7/ 13). هذا الوصف الخيالي قوي في المخطوطات، حيث تقول إن الضيف السماوي يقبع في ضباب السماء وإنه يرسل أحكامه كالمطر على الإنسانية.

إن عبارات الأبوّة والبنوّة ترد في الأدبيات الدينية اليهودية: «سوف أكون أباً له (لداود)، وسوف يكون لي ابناً». و «سوف يقول لي أنت أبي، يا إلٰهي، وأنت صخرة حكمي». فالتشخيص التبسيطي واضح في مخطوطات قمران حيث ينظر إلى المؤمنين على أنهم «أبناء الله». وأكثر ما يكون التشخيص وضوحاً في الابتهالات التي يرددها «معلم الحق» أمام تلاميذه.

تسرّب منطق التشخيص بصورة مباشرة إلى الطريقة المسيحية في تقديم المسيح وأعماله (ص 69). إن المفارقة واضحة بين ما ورد في السطر الرابع من العمود الثاني، مع ما ورد في الآية 10/ 34 من إنجيل متّى: لم آت لأرسل السلام بل السيف. ويمكن ملاحظة ذلك أيضاً في العمود 16 من مخطوطة الحرب: «سيف الله الذي استعمال في الحرب ضد...» (نص ناقص).

أما القرآن الكريم فيقول: ﴿إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إليّ ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة ثم إليّ مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون﴾[1].

وفي مخطوطة «تراتيل الفقراء» رقم 436 (قمران ـ الكهف الرابع) تأكيد على رفض الطبيعة الإلٰهية للمسيح. والفقراء (ابيونيم بالآرامية) هو الاسم الذي أطلق على المجموعة الفلسطينية التي اتبعت يوحنا في القدس. وفي القرن الرابع وصف مؤرخ الكنيسة يوسيبيوس (مطران القيصرية السابق)، هؤلاء الفلسطينيين الذين كانوا مسؤولين أساساً عن انتشار المسيحية في روما (ص 234) بأنهم علمانيون، وذلك بالمعنى المناقض للمسيحية البولسية (نسبة إلى بولس) التي ساعد يوسيبيوس على

(1) سورة آل عمران، الآية 55.

نشرها في عهد قسطنطين. فهو يخبرنا في كتابه «التاريخ الإكليركي» 3 ـ 27، أن «الابيونيم» سموا كذلك بسبب أفكارهم الوضيعة عن المسيح. ذلك أنهم لم ينظروا إلى المسيح كإله. حتى أنه يوجه إليهم نعوتاً شيطانية ويقذفهم بتهم مقذعة. ويقول عنهم إنهم اعتبروا أن المسيح ولد «بوسائل طبيعية» واعتبروا المسيح رجلاً بسيطاً وعادياً استحق التكريم بسبب سلوكه الطريق القويم. وأصروا على احترام كامل للقوانين التي كانت سائدة (أي التعاليم اليهودية)، ولم يفكروا بأن الإيمان بالمسيح يمكن أن ينقذ أحداً كما لم يؤمنوا بالحياة الآخِرة؟ لقد التزموا بالسبت وبغيره من الطقوس مثل اليهود. واعتبروا بولس خارجاً على القانون ـ اليهودي. ويمكن أن نستنتج من ذلك أمرين: الأول هو أن قلة من اليهود آمنوا بالمسيح ولم يجدوا في أيمانهم تناقضاً مع التوراة. والأمر الثاني هو أن أهل البلاد من الفلسطينيين هم الذين شكلوا حول المسيح الكنيسة الأولى في القدس.

يقول القرآن الكريم: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا أنصار الله كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من أنصاري إلى الله، قال الحواريون نحن أنصار الله فآمنت طائفة من بني إسرائيل وكفرت طائفة فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين﴾[1].

من المؤكد أن «الابيونيم» ـ الفقراء ـ كانوا يشكلون مجتمعاً احتفظ في ذاكرته بتقدير كبير ليوحنا المعمدان (يحيى بن زكريا) واعتبروا بولس عدوّاً، عدوّاً للمسيح.

وقد ورد في القسم الثاني من المخطوطة رقم 434 (قمران ـ الكهف الرابع) ما يلي:

السطر الأول: تبارك الله لعجائبه الأبدية. تبارك اسم الله لأنه أنقذ الفقراء

السطر الثاني: لم يحتقر المساكين ولم ينس البؤساء، بل على العكس فتح

(1) سورة الصف، الآية 14.

عينيه للبؤساء ومال بأذنيه نحوهم ليسمع

السطر الثالث: صراخ الأيتام. فبرحمته الواسعة يعطف على المساكين ويفتح أعينهم للتمسك بطريقه. ويفتح آذانهم ليسمعوا

السطر الرابع: تعاليمه. ويطهر قلوبهم ويخلصهم برحمته، ويرشدهم إلى طريقه. لم يتخل عنهم في معاناتهم الكبيرة ولم

السطر الخامس: يلقِ بهم بين أيدي الطغاة، ولم يتركهم لحكم الأشرار. ولم يسقط غضبه عليهم ولم يدمرهم

السطر السادس: بغضبه. ورغم أن غضبه لم يلغ أبداً، فإنه لم يحاسبهم بعسر.

السطر السابع: ولكنه حاسبهم برحمته الواسعة. فبرحمة عينيه كان يمتحنهم وبرحمته الواسعة نقلهم من بين الشعوب (جنتيل) وأنقذهم من بين أيدي الناس

السطر الثامن: لم يحاسبهم بين الأمم المتعددة ولم يوزعهم بين الشعوب. (بل) خبأهم في ظل أجنحته،

السطر التاسع: وأنار الظلمات أمامهم، وقوّم لهم المعْوجَّ وكشف لهم الحق والسلام.

المهم أنه في هذه الترانيم الدينية ـ المخطوط رقم 436 ـ يخلص الله الابيونيم «برحمة من الله» لأنهم ساروا على طريق قلبه، كما ورد في الأسطر من خمسة إلى سبعة: «لقد أنرت قلبي ووجهت ضميري حتى لا أنسى تعاليمك. لقد فتحت عقلي وقويت عزيمتي لأتّبع طرق الحق. لقد جعلت فمي مثل السيف الحاد وأنطقت لساني على كلماتك المقدسة».

وفي السطر العاشر: «لقد انتزعت من صدري قلبي الحجري ووضعت قلباً صافياً مكانه مزيلاً كل غواية للشر».

الصفات الإلٰهية

تتضمن المخطوطة رقم 266 (قمران ـ الكهف الرابع) توجيهات دينية قريبة جداً من التوجيه الديني الإسلامي. ففي السطر الخامس يخاطب الآثمين بقوله: عودوا إلى الله صائمين باكين.

ويقول القرآن الكريم: ﴿وإذا سمعوا ما أُنزل على الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق﴾[1].

وفي السطرين التاسع والعاشر: تباركت أنت. أنت كل شيء. كل شيء بيدك. أنت صانع كل شيء. أنت خالق كل الناس بالنسبة إلى عائلاتهم ولغاتهم.

والآيات القرآنية تقول:

ـ ﴿تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير﴾[2].

ـ ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[3].

وفي المخطوطة رقم 418 (اللوحة 22) نقرأ ما يلي:

السطر التاسع: إن كل أبناء حواء بإرادة من الله، وبفيض من مجده، وبفضل منه ورحمة، سوف يسجدون باستمرار، كل يوم، ويمجدون اسمه.

والآية القرآنية تقول:

ـ ﴿ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[4].

---

(1) سورة المائدة، الآية 83.

(2) سورة الملك، الآية الأولى.

(3) سورة الحجرات، الآية 13.

(4) سورة الذاريات، الآية 51.

ـ ﴿يسبّح لله ما في السمٰوات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾[1].

ـ ﴿يسبّح لله ما في السمٰوات وما في الأرض له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير﴾[2].

ـ ﴿تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير﴾[3].

ـ ﴿سبّح إسم ربك الأعلى﴾[4].

وفي السطرين التاسع والعاشر من القسم السابع من هذا المخطوط (266) نقرأ: إنهم (الملائكة) يتابعون جذور المعرفة بجد واجتهاد. واستناداً إلى علمهم فإن إنساناً يتقدم على آخر بعلمه وحسب معرفته يكون احترامه.

والقرآن الكريم يقول: ﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾[5].

ويقول أيضاً: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾[6].

وفي الأسطر الأربعة الأولى من القسم التاسع من المخطوطة نقرأ:

ـ فتح الله أبواب رحمته... (نص ناقص) كل مسرّات جنته، وقدم الرزق لكل كائن حي. إذا تلقى الله قرضاً فإنه يسدده بسرعة وبشكل كامل. بادر أنت إلى عطائه. ذلك أن صناديق كنوزك تعود إلى من تدين له بكل شيء.

والقرآن الكريم يقول:

---

(1) سورة الصف، الآية 1؛ سورة الحديد، الآية 1؛ سورة الحشر، الآية 1.
(2) سورة التغابن، الآية 1.
(3) سورة الملك، الآية 1.
(4) سورة الأعلى، الآية 1.
(5) سورة الزمر، الآية 9.
(6) سورة فاطر، الآية 28.

ـ ﴿والله يرزق من يشاء بغير حساب﴾[1].

ويقول: ﴿إن ربك يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنه كان بعباده بصيرا﴾[2].

ويقول: ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له﴾[3].

ويقول: ﴿ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً وقال الله إني معكم لَإن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلي وعزرتموهم وأقرضتم الله قرضاً حسناً لأكفرن عنكم سيئاتكم ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضلّ سواء السبيل﴾[4].

وفي الأسطر الأولى من القسم العاشر من المخطوطة نقرأ:

ـ «تذكر أنك محتاج، وأن ما تحتاج إليه لن تجده في عدم صدقك. لا تمد يدك إلى ما (حرّم الله) وإلا أحرقت. وسوف تأكل النار كل جسمك. وستنعم بالسعادة إذا طهرت نفسك. كذلك لا تغنى من رجل لا تعرفه، وإلا فإنه يزيدك فقراً».

في هذا التشابه إشارة بالغة الدلالة «إلى الكتب الثلاثة» وردت في المخطوطة رقم 536 ـ 534 (قمران ـ الكهف الرابع) والكتب الثلاثة هي التوراة والإنجيل والقرآن الكريم. ويربط النص الكتب الثلاثة بالرسول الذي ينزل عليه الكتاب الثالث (سيدنا محمد عليه السلام). والأسطر الثلاثة الأولى من هذا القسم غير مكتملة المعنى. فهي مجرد كلمات متقطعة بنواقص لا تشكل جملة مفيدة. ويبدأ المعنى بالوضوح ابتداءً من السطر الرابع حتى الحادي عشر على النحو التالي:

(1) سورة البقرة، الآية 212.

(2) سورة الإسراء، الآية 30.

(3) سورة البقرة، الآية 245؛ سورة الحديد، الآية 11.

(4) سورة المائدة، الآية 12.

السطر الرابع: في شبابه سيكون... (نص ناقص) كلهم... (نص ناقص) مثل رجل لا يعرف أي شيء حتى يحين الوقت عندما

السطر الخامس: يصبح عليه أن يعرف الكتب الثلاثة.

السطر السادس: عند ذلك يصبح حكيماً ويصبح متميزاً... (نص ناقص) وستأتيه الرؤيا وهو جاثٍ على ركبته يصلي.

السطر السابع: ومع والده وأجداده... (نص ناقص) الحياة، والتقدم في السن، سوف يحصل على المشورة والرحمة

السطر الثامن: وسوف يعرف أسرار الإنسانية. إن معرفته سوف تصل إلى كل الشعوب، وسوف يعرف أسرار كل الكائنات الحية

السطر التاسع: كل الخطط ضده لن تثمر، والشرعية الروحية على جميع الأحياء سوف تبقى

السطر العاشر: وكل مشاريعه سوف تنجح لأنه مختار من الله.

السطر الحادي عشر: ... (نص ناقص) مشاريعه ستبقى إلى الأبد...

من الواضح جداً أن هذه النبوءة تتعلق ببعثة النبي محمد عليه السلام وبنزول القرآن ـ الكتاب الثالث ـ وبانتشار الإسلام في العالم كله والآيات القرآنية تقول:

ـ ﴿نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل﴾ (سورة آل عمران: الآية 3).

ـ ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب﴾ (سورة المائدة: الآية 48).

ـ ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه﴾ (سورة الأنعام: الآية 92).

ـ ﴿وما كان هذا القرآن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه﴾

(سورة يونس: الآية 37).

هنا لا بد من طرح السؤال التالي: هل لمضمون هذه المخطوطات علاقة بإخفائها من قبل إسرائيل طوال الثلاثين سنة الماضية؟!

كان يمكن أن تكون هذه المخطوطات التي كتبت منذ حوالي ألفي سنة هباء منثوراً. كان يمكن أن تكون مجرد غبار في الصحراء. ولكن يبدو أن هناك حكمة من وراء الاحتفاظ بها طوال ألفي عام تقريباً. كما أنه لا بد أن تكون هناك حكمة من وراء اكتشافها بالصدفة.

ذلك أنها تشكل (بعد إنجيل برنابا الذي أجمعت الكنيسة على رفضه والذي يتضمن نصاً واضحاً بالتبشير بالإسلام وبالنبي محمد عليه السلام) أول نص تاريخي يهودي ثابت لا شك في صحته يؤكد العلاقة التكاملية بين الإسلام والمسيحية واليهودية على النحو الذي ورد في عدة سور من سور القرآن الكريم، وفي عدة آيات من آياته.

لقد تعثرت كل محاولات الحوار الإسلامي ـ المسيحي التي جرت في السابق، سواء بين الإسلام والفاتيكان، أو بين الإسلام والأرثوذكسية، أو بين الإسلام والكنائس الإنجيلية. وربما يعود أحد أهم أسباب هذا التعثر إلى خلل في معادلة الحوار نفسها. ذلك أن الحوار إما أن يكون بين طرفين يعترف أحدهما بالآخر، أو ينكر أحدهما الآخر. أما هنا فإن الإسلام يعترف بالمسيحية، والمسيحية تنكره كدين، ولذلك لم تصل مؤتمرات الحوار إلى أبعد من حدود المجاملة والتعايش.

ففي دراسة فاتيكانية عن أسس وقواعد الحوار بين الكاثوليك والإسلام (أعد الدراسة الأب جوزف كوك والأستاذ لويس غارديه) تشديد على إجراء الحوار بين الأفراد لا بين الأنظمة والمذاهب الدينية وذلك ربما لتجنب إشكالية الاعتراف. وقد جاء في هذه الدراسة[1]: «من المفيد أن نركز على هذه الناحية، إذ من الضروري أن

(1) من أجل حوار إسلامي ـ مسيحي، موقف المسيحية من الإسلام كما حدده الفاتيكان، ترجمة وإعداد د. سليم اليافي؛ زهير مارديني، دار الجديد، بيروت، 1983.

يتم الحوار مع أشخاص أغنياء بتاريخهم، فضلاً عن كونهم متعلقين ـ مثلنا ـ ومحكومين بماضيهم، وبقواعد تفكيرهم وبطباعهم، وأمزجتهم، ولا يمكن أن يتم الحوار مع أنظمة ومذاهب فلسفية، أو مع الديانات، ولكن يجب أن يتم مع أشخاص يعيشون التجربة الإنسانية والدينية.

ومما لا شك فيه هو أن الحوار يمكن أن يتم بين العقائد، انطلاقاً من بعض نقاط الالتقاء، ولكن هذا النوع من الحوار لا معنى له، ولا فائدة ترجى منه، إلا إذا كان يستطيع مساعدة اللقاء بين الأشخاص، مع التقليل من أهمية أفكارهم، وآرائهم المسبقة، ومع إزالة العوائق التي تقف في وجه هذا الحوار».

ومع ذلك فإن الكنيسة الكاثوليكية لا ترفض أو تنكر ما هو حقيقي وخير في الأديان، ولكنها تنظر وتقدر باحترام صادق، كما جاء في الدراسة، إلى أساليب العمل والعيش، وإلى القواعد والعقائد، التي قد تختلف في بعض النقاط فيما تقرره وتتمسك به.. غير أن كل ذلك يعطينا قبساً من نور الحقيقة يضيء للناس أجمعين.

وهذا الموقف المتميز بالاحترام يجب أن لا يستند إلى الانتهازية، ولا إلى الصداقة التي يمكن أن تربطنا مع هذا، أو مع ذاك.. بل يجب أن تستند على كون الإسلام وسيلة تساعد الناس على التقرب من الذات الإلهية، وهي وسيلة واضحة، لهذا يجب أن نحترم عقائد الناس الذين يؤمنون أن ليست لديهم طريقة أخرى للتقرب من الله.

والديانات بالنسبة للمسيحي ليست لها قيمة دينية إلا بقدر ما تدفع وتوجه نحو تحقيق الهدف والتدبير الإلهي حيال الإنسانية.

وهذا الاتجاه نحو الكمال هو الذي يجب أن ندركه، ونشعر به في الديانة الإسلامية من خلال المؤمنين بها، إذا أردنا أن نعقد الحوار مع المسلمين في ظل احترام عقيدتهم وبدون مقاصد، وأفكار مسبقة.

* * *

بالاكتشاف الجديد في مخطوطات البحر الميت عن الإسلام وعن بعثة النبي

محمد عليه السلام، وباللغة الآرامية، ومن قلب مجتمع يهودي عايش المسيح وتلقى تعليماته مباشرة وسجلها على رقاق من الجلد، بهذا الاكتشاف تفتح صفحة جديدة من الحوار الإسلامي ـ المسيحي، بل بين الإسلام والمسيحية واليهودية ينطلق من الاعتراف المتبادل وذلك ربما لأول مرة في التاريخ الحديث.

ويقوم هذا الاعتراف على القاعدة الأولى المشتركة، وهي الدعوة الإبراهيمية.

وفي القرآن الكريم: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا **بأنا مسلمون**. يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون. ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون. **ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً** وما كان من المشركين. إن أَولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المتقين﴾[1].

ومن الملاحظات الملفتة، بل المدهشة، التطابق اللفظي بين ما ورد في القرآن الكريم وما ورد في المخطوطة رقم 252 (قمران ـ الكهف الرابع)، فالقرآن الكريم يصف إبراهيم عليه السلام بأنه «خليل الله»، بقوله: ﴿ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفاً واتخذ الله إبراهيم **خليلاً**﴾[2]. وورد في القرآن الكريم أيضاً: ﴿واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان **صديقاً** نبيّاً﴾[3]. وفي هذه المخطوطة تستعمل نفس العبارة ـ خليل الله، وحبيب الله، والصديق، وهو ما ورد كذلك في وثيقة دمشق من المخطوطات أيضاً.

وفي لغة يوحنا (3 ـ 23) و (4 ـ 4) تستعمل نفس التعابير عن إبراهيم.

---

(1) سورة آل عمران، الآيات 64 ـ 68.

(2) سورة النساء، الآية 125.

(3) سورة مريم، الآية 41.

ويلاحظ الكتاب (ص 81) أن هذه اللغة معروفة جداً في الإسلام لأنه، أي إبراهيم، حافظ على وصايا الله (وهي لغة معروفة في رسالة يوحنا) وهي تستمر في وصف إسحاق ويعقوب بـ «أصدقاء الله» تماماً كما وصفهم محمد عليه السلام فيما بعد مع إبراهيم بأنهم أولئك الذين استسلموا. والقرآن الكريم يقول: ﴿ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين، ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب: يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون، أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلٰهك وإلٰه آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحٰق إلٰهاً واحداً ونحن له مسلمون﴾[1].

لقد أوجز القرآن الكريم الوحدة الدينية بقوله: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾[2].

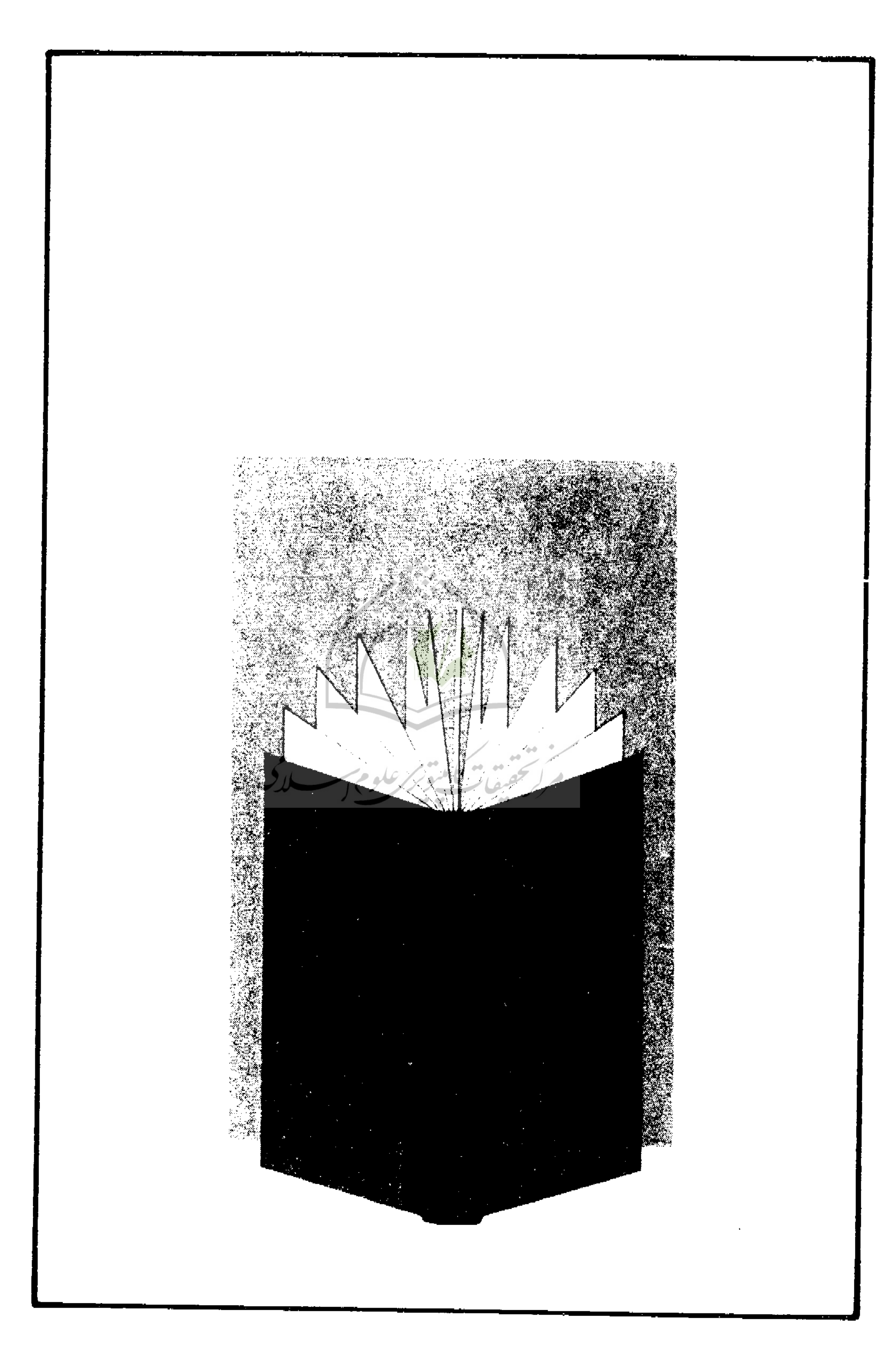
ويقول القرآن الكريم أيضاً: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[3].

ويقول: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾[4].

---

(1) سورة البقرة، الآيات 130 ـ 133.
(2) سورة الشورى، الآية 13.
(3) سورة الحجرات، الآية 13.
(4) سورة المائدة، الآية 48.





مراجعات كتب



العربُ النصارى*

(حسين العودات)

مراجعة عمر كيلاني

في كتابه «العرب النصارى» يتناول المؤلف حسين العودات مواقف الأنظمة السياسية والاجتماعية في البلدان العربية تجاه العرب النصارى منذ ما قبل الإسلام حتى مطلع القرن العشرين وذلك في ستة فصول وأحد عشر ملحقاً توزعت على 240 صفحة من القطع المتوسط. وقد لوحظ أن الملاحق أو بتعبير أدق الوثائق قد جاءت من مرحلة تاريخية واحدة هي مرحلة صدر الإسلام، وتحمل العناوين التالية: فيمن تجب عليه الجزية، الرفق بأهل الذمة، الكنائس والبيع والصلبان، قصة أهالي نجران، الصلح مع نصارى بني تغلب، الصلح مع أهالي بصرى، الصلح مع أهالي دمشق، الصلح مع أهالي بعلبك، الصلح مع أهالي القدس، الصلح مع أهالي مصر، الصلح مع أهالي الحبرة. أما فصول الكتاب فقد حملت العناوين التالية: العرب النصارى قبل الإسلام، ظهور الإسلام وعصر الخلفاء الراشدين، الأمويون والعباسيون والفاطميون، الغزو الفرنجي، الدولة العثمانية، عصر التنوير والنهضة.

وفي تقديمه للكتاب يؤكد المؤلف أن العرب أطلقوا كلمة النصارى (نسبة إلى مدينة الناصرة) على المسيحيين العرب حتى بداية العهد العثماني، ويوضح أن المظالم التي كانت تطال النصارى من بعض المتنفذين كانت تطال بالدرجة نفسها المسلمين من الفئات الدنيا مؤكداً أن أسبابها اجتماعية واقتصادية وسياسية وليست دينية.

---

* حسين العودات: العرب النصارى، الطبعة الأولى. دمشق 1992.

ويتحدث في الفصل الأول عن العرب قبل الإسلام ودياناتهم: الوثنية واليهودية والحنيفية وعن النصرانية وفرقها: الأريوسية والنساطرة والمونوفيسية ويقول أن النصرانية انتشرت في بلاد العرب قبل الإسلام انتشاراً كبيراً. ولكن كان النصارى أفراداً في قبيلة أو مجموعة منها ونادراً ما كانت القبيلة بكاملها على النصرانية. وقد تفاوت تنصر العرب بين منطقة وأخرى، فقد كان تنصرهم كثيفاً نسبياً في نجران والحيرة وغسان وبادية الشام وشمال سورية بينما كان فردياً تقريباً في الحجاز. وغالباً ما أقلمت القبائل العربية النصرانية وطبعتها بطابعها وأخضعتها لظروفها. ويؤكد المؤلف أن النصارى العرب كانوا معادين للدولتين الفارسية والبيزنطية (رغم مسيحيتها) قبل الإسلام مما مهد الطريق للفتوحات العربية الإسلامية وجعل سكان هذه المناطق ينظرون للمسلمين كمخلصين لهم من ظلم هاتين الأمبراطوريتين.

أما الفصل الثاني فيخصصه المؤلف للحديث عن النصارى مع ظهور الإسلام وعصر الخلفاء الراشدين مؤكداً في مقدمته أن الدين حينذاك كان الأيديولوجيا والفلسفة والشعار لدول ذلك العصر وما كان بإمكان أمة أو مجتمع أو شعب النجاح بدون تبني عقيدة دينية متكاملة ذات فهم شامل للكون والحياة، ولم يكن أمام العرب المسلمين بد من نشر الإسلام لأن بناء دولتهم مرتبط بانتشاره وأن يلزموا الناس على الدخول في الدين الإسلامي أو مهادنته على الأقل. أما بالنسبة لأهل الكتاب (اليهود والنصارى) فقد خيروهم بين الدخول في الإسلام أو دفع الجزية والبقاء على دينهم. وكان موقف القرآن الكريم بشكل عام إيجابياً من المسيحيين من الناحيتين السياسية والسلوكية. وكان المسلمون يعتبرون أصحاب الكتاب أهل ذمة، وعقد الذمة هو عقد بين المسلمين أو الدولة الإسلامية وبين فئة من المجتمع كتابية حددت بموجبه الحقوق والواجبات لكل من الطرفين: أي حقوق الدولة على أهل الكتاب باعتبارهم جماعة منها وحقوقهم على الدولة باعتبارها دولتهم. ويعتبر غير المسلم بمقتضى هذا العقد في ذمة المسلمين أي في عهدهم وأمانهم على وجه التأبيد، ويسري هذا العقد على الأبناء والأحفاد ما لم يفسخوه ولا يحق للمسلمين أو لدولتهم فسخه. أما إن فسخه ذمي فرد فلا تقع المسؤولية على

طائفته بل عليه شخصياً. والسبب الوحيد القاطع لفسخه من قبل الدولة الإسلامية هو تعاون الذمي مع العدو. ويدفع أهل الذمة بموجب العقد جزيةً تقع على كل فرد باستثناء النساء والأطفال والرقيق والرهبان والعميان غير القادرين. وقد كانت الحقوق والواجبات واضحة في عقود الذمة التي عقدها الرسول والخلفاء الراشدون إلا أن باب الاجتهاد ورغبة الحكام وحاجة خزينة الدولة إلى الأموال وضعف الدولة فيما بعد أدى إلى سوء استغلال الجزية وإلى الإخلال بعقود الذمة.

وبعد أن يستعرض عقود الرسول وخاصة عقده مع أهل نجران، وعقود الخلفاء مثل العقد مع أهالي دمشق يؤكد المؤلف أن الخليفة عمر بن الخطاب كان يسعى جاهداً ليتحول النصارى العرب إلى مسلمين، لأن العرب هم حاملو شعلة الإسلام المكلفين بنشره وبناء الدولة العربية الإسلامية، ولم يترك فرصة إلا واستخدمها ليتحول نصارى العرب إلى الدين الجديد في إطار أساسيات الموقف الإسلامي والأسلوب الإسلامي في التعامل مع أهل الكتاب. ومن ذلك أن عمر اشترط على نصارى بني تغلب أن لا ينصّروا أولادهم. ويتحدث المؤلف من ثم عن احترام الإسلام لحرية الفكر والمعتقد لأهل الكتاب ومحافظته على أملاكهم وحقهم في التنقل والعمل، مختتماً هذا الفصل برأي للدكتور أدمون رباط جاء فيه أن «تلك الجماهير الكثيفة التي تشكل أغلبية أهالي سوريا ومصر والعراق إنما كانت تدين بالمسيحية، وقد اعتنقت الإسلام بأفواج متلاحقة منذ القرن الأول من الهجرة، بملء حريتها في حين أن من بقي من هؤلاء النصارى موزعين إلى طوائفهم المعروفة بتسمياتها المختلفة إنما هم شهود عدل عبر التاريخ ليس على سماحة الإسلام، وهو تعبير لا يفي بالواقع لأن وجودهم كأهل ذمة في الماضي كان مبنياً على قاعدة شرعية وليس على شعور من طبيعته أن يتضاعف أو يضعف، وإنما على إنسانية هذا الدين العربي الذي جاء في القرآن. وهو الذي أقر لغير المسلمين ليس فقط بحقوقهم الفردية والجماعية الكاملة بل وأيضاً بالمواطنية الشاملة».

وفي الفصل الثالث يتحدث المؤلف عن معاملة الأمويين والعباسيين

والفاطميين للنصارى مؤكداً في بدايته أن الدولة العربية ـ الإسلامية غدت منذ عصر الأمويين امبراطورية واسعة الأطراف لها المواصفات الكاملة لامبراطوريات ذلك الزمان من حيث هيكلية الدولة وتعدد شعوبها وثقافتهم وأديانهم، وكان المسلمون أقلية في المراحل الأولى للفتح العربي ـ الإسلامي وبدء قيام الدولة الأموية لأن سكان سورية والعراق من العرب وغير العرب لم يكونوا قد دخلوا الإسلام بعد. والأمر نفسه في بقية البلدان المفتوحة. ولم تكن العربية مستعملة في البدء إلا من قبل الحكام والمجموعات العربية. ورغم التعقيد والتنوع لم تخرج الدولة الأموية والعباسية عن الإطار العام الديني والفلسفي الذي تقرر في فجر الإسلام. وكان موقف الدولة من النصارى في أحيان عديدة رد فعل على فعل خارجي كما حصل أيام هارون الرشيد عندما غضبت الدولة على نصارى بغداد لأن البيزنطيين احتلوا بعض مدن الثغور. ويؤكد المؤلف أن عدد النصارى العرب تناقص مع رسوخ أقدام الدولة العربية ـ الإسلامية بسبب تحول قسم كبير منهم إلى الدين الجديد إيماناً به أو طمعاً بالمشاركة في السلطة أو تخلصاً من مضايقات كانت تمارس عليهم. إلا أنه بقي للنصارى العرب وضع مميز ومختلف طوال العصر الأموي وحتى نهاية القرن الثاني الهجري، وبعد هذا القرن استعرب النصارى غير العرب وشاركت الشعوب الأخرى. وبعد استعراضه للمظالم الرئيسية الثلاثة التي وقعت على النصارى أيام الدولة الأموية والعباسية والفاطمية (أي خلال أربعة عقود) ذلك أيام الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز والعباسي المتوكل والفاطمي الحاكم بأمر الله، والتي نجمت عن إرادة الخليفة وليس عن موقف ديني. يؤكد المؤلف أن عهد الذمة بقي محترماً طوال عهود الدول الثلاثة وقد لعب النصارى دوراً هاماً في الحركة الثقافية والعلمية والفنية طوال هذه القرون الأربعة.

ويخصص المؤلف الفصل الرابع للحديث عن النصارى العرب في زمن الغزو الصليبي بعد أن يعرض لأحوال البلدان العربية والأوروبية قبيل هذا الغزو ومن ثم حدوثه ومجرياته بدءًا من احتلال الصليبيين لأنطاكية والقدس وحتى قيام الدولة الأيوبية وبدء التحرير. ويقول إن النصارى العرب تصرفوا كما تصرف المسلمون خلال الوجود الصليبي. وقد تعاون بعضهم مع الصليبيين كما تعاون مسلمون،

وقاومت أكثريتهم الدويلات الصليبية وجيوشها وخاصة خلال حروب الاستعادة بعد أن اتضحت أهداف الصليبيين كغزاة أجانب جاءوا للاحتلال والنهب والتدمير. ويخلص إلى أن الغزو الصليبي أوقع المسيحيين العرب في حرج شديد، ألطف ما يقال فيه أنه خيّرهم بين الوقوف مع بني دينهم أو الوقوف مع بني قومهم. ويبدو أن المسيحيين العرب في معظمهم اختاروا الحل الثاني، فكان المسعى الصليبي وبالاً على المسيحية العربية من حيث ظن أو صور أنه دفاع عنهم.

في الفصل الخامس يتحدث المؤلف عن النصارى في زمن الدولة العثمانية من خلال نظام الملة العثماني ونظام الامتيازات الأوروبي، موضحاً أن نظام الملة لم يكن تقسيماً طائفياً يهدف إلى استصغار طائفة أو عدم الاعتراف بحقوقها بل كان يهدف لتثبيت حقوق الطوائف وواجباتها وإيجاد توازن بينها إلا أن هذا النظام ما لبث أن تحول بعد التدخل الأوروبي ونظام الامتيازات إلى نظام أقليات قومية ودول داخل الدول مما أرسى الحجر الأول في المشكلة الطائفية في المشرق العربي. وقد ألغي نظام الملة عام 1839 حين أصدر السلطان عبد المجيد ما عرف بخط شريف كولخانه الذي أدخل على التشريع الإسلامي تغييراً جذرياً بإعلانه المساواة بين جميع رعايا الأمبراطورية مسلمين وغير مسلمين، وأكد الخط الهمايوني من ثم تلك الإصلاحات ووسعها وفتح باب الوظائف العامة والمدارس المدنية والعسكرية أمام الجميع كما أفسح في المجال أمام الأجانب لشراء العقارات، وجاء دستور عام 1876 من بعده ليشكل الإصلاح العثماني الأهم في القرن التاسع عشر. فقد أكد هذا الدستور أن جميع رعايا السلطنة هم عثمانيون أياً كان الدين الذي يعتنقون وأنهم متساوون أمام القانون ولهم الحقوق ذاتها ويتولون الوظائف بصرف النظر عن دينهم.

أما الفصل السادس والأخير فقد خصصه المؤلف لعصر النهضة: مقدماتها وبداياتها وروادها: رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وبطرس البستاني وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي. والنهضويون السوريون: ناصيف اليازجي وفرانسيس مراش وأديب إسحق وابراهيم اليازجي وجميل

معلوف وفرح أنطون، مؤكداً أن النهضويين العرب في سورية مارسوا نشاطهم من خلال الجمعيات التي أسسوها والتي كانت في الواقع أحزاباً بأسماء جمعيات وكانت أهدافها الحقيقية سياسية وقومية وتنويرية بالدرجة الأولى، وضمت بين أعضائها مسلمين ومسيحيين دون تفريق. وما لبثت الدعوة القومية أن أصبحت أساساً أيديولوجياً وسياسياً لمعظم التيارات السياسية والفكرية العربية منذ مطلع القرن العشرين. وقد ضمت هذه التيارات بدورها عرباً مسلمين ومسيحيين واجهوا معاً سلطة الدولة العثمانية ثم الغزو الاستعماري الأوروبي وقد تبلورت فيما بعد وتحولت إلى أحزاب سياسية ما زال معظمها قائماً بشكلٍ أو بآخر حتى عصرنا الحاضر.



الدعوة للحروب الصليبية *
(كريستوف ماير)

مراجعة سمير رزق الله

كيف استطاعت أوروبا أن تنظم الحملات الصليبية الواحدة بعد الأخرى على مدى قرنين كاملين تقريباً؟ وبمعنى آخر، ما هي الآليات التحريضية التي استخدمت في أوروبا لإقناع الملايين من الأوروبيين بقطع المسافات الكبيرة باتجاه بلاد الشام وخوض معارك شرسة كان معظمها خاسراً في نهاية الأمر وراح ضحيتها مئات الألوف من الجانبين أيضاً؟ وبالتالي ما هو الدور الحيوي الذي لعبته الكنيسة، وعلى رأسها البابوية في روما، في تجييش القوات المختلفة من مناطق أوروبية متنوعة المصالح والاتجاهات؟

هذه التساؤلات لا تنفي طبعاً الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية لاندلاع الحروب الصليبية واستمرارها مدة 200 عام تقريباً. غير أن عشرات الكتب والدراسات أشبعت تلك الجوانب بحثاً واستقصاءً من الجانبين العربي والأوروبي، فلم يعد هناك من مزيد اللهم إلا اجتهادات جديدة تحمل طابعاً إيديولوجياً واضحاً. ولذلك فإن كتاب الباحث السويسري كريستوف ماير، الصادر باللغة الإنكليزية قبل مدة، يستحق اهتماماً خاصاً كونه يركز على دور الرهبان المسيحيين في التبشير بالحروب الصليبية والتحريض عليها، بل ودعمها مالياً، في القرن الثالث عشر الميلادي أي بعد مضي حوالي مئة سنة على قيام أول حملة صليبية باتجاه بيت المقدس.

(*) Preaching the Crusades, By: Christoph T. Maier. Cambridge University Press, London 1994.

وإذا كانت المعلومات المتوافرة عن دور البابوية الكاثوليكية في روما على صعيد التحريض على الحملات الصليبية، منذ البداية وحتى الهزيمة النهائية على أيدي المماليك، معروفة إلى حد بعيد، فإن الباحث السويسري اختار الكشف عن جهاز كنسي آخر لم يقل دوره أهمية عن روما البابوية على الرغم من أنه كان ينتمي إلى نوع الأخويات الرهبانية التي كان يفترض فيها الانعزال والتقشف والاقتصار على الأمور الروحية في حين أن التفاصيل التي يظهرها الكتاب تبيّن أن هؤلاء الرهبان لم يكتفوا بالمهمات التبشيرية التحريضية وإنما ساهموا في مرات كثيرة على الأصعدة المالية والسياسية لدعم الحملات الصليبية في القرن الثالث عشر.

يركز المؤلف بحثه حول أخويتين اثنتين هما الأبرز والأكثر تنظيماً من بين كل الأخويات الرهبانية التي نشأت في أوروبا خلال القرون الوسطى. وهاتان الأخويتان هما الفرنسيسكان والدومنيكان اللتان أسسهما فرانسيس الأسيسي ودومنيك غوزمان على التوالي في مطلع القرن الثالث عشر الميلادي في أجواء الحماس الديني الأوروبي للحملات الصليبية. بل أن فرانسيس الأسيسي شارك شخصياً في الحملة الصليبية الخامسة التي احتلت مدينة دمياط المصرية، ويقال إنه التقى السلطان الكامل بعد أن عقدت الهدنة بين الصليبيين والمسلمين في تلك المرحلة.

صحيح أن هاتين الأخويتين، وغيرهما من المؤسسات المسيحية المماثلة في أوروبا، لم تنشأ من أجل الحروب الصليبية بالتحديد. لكن المؤلف يكشف أنه بعد الإحباطات التي واجهت الحملات الصليبية في أعقاب انتصار حطين الحاسم، وجد البابا إينوسنت الثالث أنه من الضروري تغيير العقلية التي تنظم الحملات الصليبية وتديرها. وأبرز ما عمل على تعديله هو إنشاء قيادة مركزية لجيوش الصليبيين تكون بديلاً عن القيادات الإقطاعية المتنافرة في كثير من الأحيان. غير أن هذا البابا مات من دون أن يجد أفكاره في حيز التنفيذ، فكان على خليفته أونوريوس الثالث أن يواصل المهمة. واكتشف هذا البابا أنه لتحقيق مركزية القيادة الصليبية، كان لا بد من وجود جهاز إعلامي تحريضي واسع الانتشار في أوروبا مهمته التبشير والتحريض والتجييش وتحصيل الدعم المالي عند الضرورة.

ومرة أخرى يفاجىء الموت البابا، فتكون على عاتق خليفته غريغوري التاسع

مسؤولية وضع تلك الخطة موضع التنفيذ. وابتداء من العام 1230 كلفت أخوية الفرانسيسكان بالتبشير للجهود الصليبية في مناطق الشمال القريبة من بحر البلطيق، وفي أواخر الثلاثينات كلفت الأخويتان الفرانسيسكان والدومنيكان بالعمل لصالح الحملات الصليبية باتجاه الأرض المقدسة. والسبب في اختيار هاتين المجموعتين، على حساب الكهنوت الكنسي التقليدي، يكمن في حاجة البابا إلى جهاز منظم ومدرب بالتحديد على مهمات التبشير وهي الميزة التي يتمتع بها الرهبان الفرانسيسكان والدومنيكان. والمؤلف يكشف من خلال الوثائق الأصلية والمرويات التاريخية المعاصرة النشاطات التي قام بها هؤلاء الرهبان طيلة القرن الثاني من الحروب الصليبية.

ويستغرب الباحث السويسري كيف أن المؤرخين الغربيين المعاصرين والكتابات التاريخية القديمة تجاهلوا فعاليات الإخوانيات الرهبانية في الحروب الصليبية، إلا إذا كان الحديث يتناول شخصية راهب كانت مميزة في مرحلة من المراحل. وهو يرى أن الوثائق التي رجع إليها تثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن الفرانسيسكان والدومنيكان كانوا الأداة الإعلامية الضاربة لبابا روما في جهوده الحثيثة، ليس فقط للتبشير بالحروب الصليبية والتحريض عليها، وإنما كذلك لتأكيد سيادة البابوية على المستويات السياسية المختلفة في أوروبا. والوثائق التي كانت بمتناول الباحث تأتي أساساً من أرشيف الفاتيكان الذي يتضمن نسخاً عن مراسلات البابا مع قادة الأخويات والملوك والأمراء الأوروبيين وقادة القوات الصليبية، وكذلك من بعض السجلات المحلية حيث كان للفرانسيسكان والدومنيكان نفوذ إقليمي مؤثر.

يغطي المؤلف نشاطات الإخوانيات الرهبانية التحريضية حتى عهد البابا نيقولاس الرابع في أواخر القرن الثالث عشر، وخلال هذه المدة الزمنية التي تستغرق حوالي نصف القرن يعمد إلى رصد الأساليب التي استخدمها الرهبان في التبشير بالحروب الصليبية وذلك في ضوء التغييرات الميدانية التي كانت تشهدها أرض المعركة في المشرق الإسلامي. وهو يلاحظ أن الإخوانيات لم تقتصر في جهودها على الدعوة إلى «إنقاذ الأراضي المقدسة» بل كثيراً ما لعبت

أدواراً محلية تمثلت في محاربة «الهراطقة» المحليين وذلك لصالح السلطة البابوية في روما.

والحقيقة أن الكتاب هذا، الذي كان في الأساس أطروحة دكتوراه لجامعة لندن، يكشف الكثير من المعلومات عن جوانب مجهولة من دور رهبانيات الفرانسيسكان والدومنيكان في التجييش للحروب الصليبية في القرن الثالث عشر، وهو يشير تلميحاً إلى دورها في «حروب الاسترداد الكاثوليكية» في أسبانيا في مرحلة لاحقة. ومما يعنينا نحن في العالم العربي أن نطرح جملة تساؤلات عن نشاطات هذه الرهبانيات ليس فقط في القرن الثالث عشر، بل أيضاً في القرون اللاحقة عندما صارت البلاد العربية الخاضعة للسيطرة العثمانية مفتوحة أمام «بعثات التبشير» للرهبانيات الأوروبية!



الاستمرار والانقطاع في الصراع على فلسطين *
(هـ و ب دجاني)

قراءة محيي الدين صبحي

تتعرض معلومات الدارس غير المختص إلى حدوث كثيرٍ من الفجوات إذا تعلق الأمر بمراحل تاريخية طويلة ومتعددة الحوادث والاتجاهات، كالحروب الصليبية، مما يجعل من الضروري بين حقبة وأخرى تجديد الطروح المتعلقة بها، وخاصة من جهة التعليل التاريخي الذي قد يفضي إلى رؤية جديدة تربط الحاضر بالماضي أو تستشرف المستقبل.

لذلك استبشرت بتجديد معلوماتي واستكمال نواقصها وتكوين فكرة متماسكة عن الحروب الصليبية ـ وبخاصةٍ أن الكتاب يطرحها في إطار «الصراع الإسلامي ـ الفرنجي». وبعد أن أمضيت ما يقرب من شهر في دراسة الكتاب وجدت أنني ما زلت أفتقد إلى تلك الفكرة المتكاملة عن مجريات الصراع خلال الحروب الصليبية، وأنني لم أظفر بذلك التعليل التاريخي ـ الحضاري الحديث الذي يسلط على الماضي مناهج مستحدثة ومعطيات مستجدة تزيدنا فهماً لما تعرضت له بلادنا وأجدادنا من كوارث وما اتخذوا من تدابير لصدها؛ وكذلك ينبغي على الدراسة المستجدة أن تبين لنا ماذا تبقى في النفوس والعقول عندنا وعند الغرب من هذه الحرب الضروس التي بدأت في العام 1098م باحتلال سواحل بلاد الشام وانتهت في عام 690هـ/ 1291م باستعادة مدينة عكا على يد

(*) **الصراع الإسلامي ـ الفرنجي على فلسطين في القرون الوسطى**، تحرير هادية دجاني ـ شكيل وبرهان الدجاني. منشورات مؤسسة الدراسات الفلسطينية، الطبعة الأولى ـ بيروت 1994.

السلطان المملوكي الأشرف خليل بن قلاوون. فهذه الرواسب تشكل قسماً من اللاوعي الجمعي الذي يحدد نظرتنا إلى الآخر ونظرته إلينا. وعلى سبيل المثال، فإن إعلان الحلف الأطلسي بأن الحركات الأصولية تشكل تهديداً للغرب ينطوي على محاولة لفرض وصاية غربية ـ صليبية على العالم الإسلامي: فهل هذا استعمار جديد باسم النظام العالمي الجديد (جديد لأنه برئاسة أميركا هذه المرة) أم أنه صليبية جديدة بدأت في عهد تاتشر وريغان (وسلمان رشدي) لتتخذ صيغة غربية شاملة؟ أو بالأحرى: ما هي تقريباً نسبة الصليبية في هذا الإجماع؟

ثمة إشارات بائسة إلى العصر الحديث وردت في بحث الأستاذ كامل العسلي عن (المدارس ومعاهد العلم والعلماء في فلسطين من القرن الخامس إلى القرن الثاني عشر للهجرة/القرن الحادي عشر ـ الثامن عشر للميلاد).

يقع البحث في ثلاثين صفحة (494 ـ 528) ويمكن اختصاره بقائمةٍ في ثلاث صفحات يذكر فيها اسم المدرسة واسم مؤسسها وسنة إنشائها وسنة خرابها ثم أهم أساتذتها. وهذا البحث ـ وغيره كثير في كتابنا ـ هو كتابة «لأخذ العلم بكذا» وليس علماً بالموضوع، إذ إن العلم لا يقتصر على التجميع بل يتعداه إلى التعليل الذي تجنبه الكاتب تجنباً تاماً كأنه لا يعرفه ولم يسمع به. فلماذا ـ مثلاً ـ أكثر صلاح الدين من تأسيس المدارس؟ لأنه كان محاصراً بين الحركة الشيعية ـ الإسماعيلية وحركة التنصير الصليبية: هل هذا التعليل الشائع مقبول أم مرفوض، ولماذا؟ وما هو المذهب الذي كانت تشجعه السلطة؟ وما دوافعها؟ وما وقع ذلك عند الجمهور؟ كل ذلك لا يجد له مكاناً في البحث. الموجود أسماء وتواريخ يمكن لكل إنسان تجميعها دون إعمال الفكر أو كدّ الذهن.

المنهج السردي التجميعي يسود أيضاً بحث الأستاذة هادية دجاني ـ شكيل «بيت المقدس في الوجدان الإسلامي» (9 ـ 51)، فقد بحثت في معظم المواد المتعلقة بموضوعها: الإسراء والمعراج، تحويل القبلة عن القدس، القدس الروحية، الخلفاء والقدس، مكانة القدس قبل الاجتياح الصليبي. ومع كل هذه التفصيلات الغنية لم أتوصل إلى صورة القدس في الوجدان الشعبي ـ

ولم أجد تعليلاً لتضاؤل الاهتمام الشعبي بالقدس في العصر الحديث. فبحث الأستاذة هادية لم يتجاوز المأثور عن فضائل المدن!

قد يكون بحثها الثاني بالتعاون مع برهان الدجاني «صلاح الدين بين التاريخ والملحمة والأسطورة» (259 ـ 339) أكثر تماسكاً ـ بحكم وحدة الموضوع ـ لكنني حين قرأت العنوان افترضت أن البحث سوف يقدم لي ثلاث صور عن صلاح الدين لكنني فجعت بنقص يبلغ حد التشويه في الصور كلها. فهي قد «حاولت» تقديم سيرة صلاح الدين و«حاولت» شرح سياسته و«حاولت» كتابة تاريخ حطين وأخفقت في كل محاولة فإما أنها لا تعرف موضوعها، مثلما لا أعرفه أنا، وإما أنها تحرّف عن وعي مقصود. ففي الحديث عن «الخلفية العائلية» أما كان يجدر تعريفنا بالتنظيم القبلي للأكراد والثقافة السائدة في أوساطهم وعلاقتهم بالمجتمع العربي وبالإسلام وبالثقافة العربية منذ التعريب إلى طفولة صلاح الدين؟ كذلك ظللنا لا نعرف شيئاً عن دور الأكراد في السلطنة الأيوبية: هل استدعاهم صلاح الدين ووظفهم في الجيش والدولة وأقطعهم الأراضي أم اعتمد على الأتراك؟ أي هل كانت لصلاح الدين عصبية في القبائل الكردية؟ وما فاعليتها؟ وفي مجال التاريخ لم تشرح الكاتبة تحالفات صلاح الدين السياسية: ماذا ـ مثلاً ـ كان موقف الإسماعيليين منه، ومتى حالفوه ومتى حالفوا الصليبيين ضده. بل إن في كتابتها لسيرته نزوعاً إلى «المثلنة ـ idealization» فهي لم تذكر ما يشينه مما أورده ابن الاثير مثلاً عن تآمره على نور الدين وبطشه بالزنكيين، ولم تتعرض مطلقاً للخطيئة التاريخية الفادحة التي ارتكبها صلاح الدين حين وزع الدولة إقطاعات وولايات على أبنائه وإخوته وأهله فترك دولةً متنابذة لامركزية بعد أن تعب في توحيدها ثلاثين عاماً!

والحقيقة أن الباحثة مطلعة على هذا الخلاف وقد تتبعته في خمس صفحات (289 ـ 294)، ولكن من زاوية تبريرية تسوغ الأمر الواقع. فحين استلم أسد الدين ثم صلاح الدين الوزارة في مصر بادرا بالانفصال ثم بالاستقلال عن نور الدين (تولى أسد الدين الوزارة للخليفة الفاطمي العاضد لثلاثة أشهر من العام 564هـ/ 1168م ثم تولى صلاح الدين الوزارة بعد وفاة عمه بثلاثة أيام). تقدم

الباحثة عدة أسباب منها أن «نموذج الطامح إلى تأسيس ملك وسلالة كان هو النموذج الطاغي في ذلك العصر» ومنها أن صلاح الدين كان «وهو في الثانية والثلاثين من عمره وفي أوج شبابه، يحلم بالملك والمجد الشخصي» ومنها أن هذه الوزارة «ألغت تبعيتهما إلى نور الدين». والحقيقة أن هذا المنهج الاعتذاري - الدفاعي يطمس الحقائق الساطعة التي قدمها ابن الأثير ليدلل على أن القوم عقدوا العزم على الانفصال عن نور الدين منذ أن لم يعودوا بحاجة إلى ماله وقوته ليحكموا مصر. وكلام نجم الدين أيوب كاشف: فحين توجه نور الدين لفتح حصن الكرك (568هـ/ 1173) دعا صلاح الدين أن ينزل بجيشه من مصر. فقال نجم الدين لابنه - وأنا أكتب من الذاكرة - ما معناه: إنه - أي نور الدين - يرى ولايته عليك وبينك وبينه البحر والإفرنج، فإذا سهلت اتصاله بمصر قضى عليك. أي أن نجم الدين أيوب يتبنى، منذ البداية، استراتيجية الوزراء الفاطميين في الاحتماء بالفرنجة وإبقائهم حاجزاً بين مصر والشام. وقد كان موت نور الدين المبكر (569هـ/ 1174م) هو الذي منع الصدام بين الرجلين لأن سلوك صلاح الدين تجاه الأسرة الزنكية تجاوز هدف التوحيد إلى التنكيل. أما أسطورة صلاح الدين بعد موته فقد اقتصر الباحثان فيها على مصادر الثقافة «العالمة» كابن الأثير وأبو شامة[1]؛ مع أن في الأدب الشعبي عدداً من الحكايات عن صلاح الدين، منها «صلاح الدين ومكائد الحشاشين» - أم من الأفضل عدم التعرض للموضوعات الشائكة؟ ومنها أيضاً انعدام الثقة بين صلاح الدين وقادة جيشه - مما منعه من مواصلة الفتح بعد حطين وأضطرّه إلى مصانعة قلب الأسد بعد ذلك.

والآن، هل هذه الكتابة تاريخ أم أدب؟ يتميز الأدب بأنه «تخييل»، أما التاريخ فهو علم بحقائق الأمور وعللها. ونحن لا نرى في النصوص بين أيدينا تخييلاً أو علماً. الأدهى من ذلك أن الدراسة الأدبية «فلسطين في الأدب العربي زمن الحروب الصليبية» بقلم محمود إبراهيم، لا تعنى بالتخييل

(1) نفضل معاملة الأسماء الخمسة إذا وردت أسماء علم على أنها مبنية: أبو شامة، أبي شبكة... إلخ، لئلا تتغير صورة الاسم.

وإنما تجلب النصوص الشعرية شواهد على المعارك والحوادث التاريخية. وبالتالي فهي تقع «بين التاريخ والأدب»، شأنها شأن المقالات السابقة، لأن الدراسة الأدبية تهتم برمزية التخييل فتتقصى الصور لتتوصل إلى تشكيل الرؤيا الجمعية للحروب الصليبية في الوعي الجمعي العربي المثقف والواعي ـ أو الذي يمثل «الثقافة العالِمة» ـ ثم يبين كيف تسللت هذه الرؤى إلى «الثقافة الشعبية» لتشكل صورة الغزو الصليبي والمقاومة العربية في الوجدان الشعبي. بدلاً من ذلك يتبع الباحث الطريقة «المدارسية» التي يتبعها الطلاب المبتدئون: يورد الحادثة التاريخية ثم يستشهد بما قيل فيها من شعر:

«فها هو الشاعر ابن القيسراني يقول في قصيدة مدح فيها نور الدين بعد انتصاره على الفرنج وقتله أمير أنطاكية الصليبي:

كأني بهذا العزم، لا فُلَّ حدُّه وأقصاه بالأقصى وقد قُضيَ الأمر

وقد أصبح البيت المقدَّس طاهراً وليس سوى جاري الدماء له طهر»
(ص348)

وكانت استعادة صلاح الدين للقدس «في رأي أدباء عصره، إعادةً لها إلى أرض إسلامية بعد أن تحولت إلى أرض غير إسلامية مدة تسعين عاماً. وفي هذا المعنى يقول الرشيد بن بدر النابلسي:

الآن قرّت جنوب في مضاجعها ونام من لم يزل حلفاً له السَّهرُ

الآن ثاب إلى البيت المقدّس ـ كالبيت المحرّم ـ إحرامٌ ومُعْتَمرُ»
(ص349)

ولا أدري أين الدراسة الأدبية في هذا السرد الذي لا يفضي إلى غاية ولا يستطيع استخراج نتيجة. وإذا لم يكن هذا السرد أدباً ولا دراسة أدبية، فإنه بالتالي ليس تاريخاً ولا كتابة تاريخية.

ولا أدري لماذا وُضعتْ في آخر الكتاب دراسة الباحث برهان الدجاني: «سيرة الملك الظاهر بيبرس ـ عرض ونقد أدبي» (ص 580 ـ 668) وكان حقها

أن تتلو دراسة أدب الحروب الصليبية عند العرب، ولو تأخر تأليفها في الزمن؛ لأن الأدب العالِم والأدب الشعبي يتكاملان في تصوير الوجدان العربي أو اللاشعور الجمعي إزاء الغزو الصليبي. وهو بحث تسيره الحساسية الفنية والإعجاب بهذه التحفة الأدبية الخالدة، كما يتبين من تحليل الشخصيات والحوادث ورسم الأدوار وانقلابات الحظوظ، وكذلك من التعليقات النافذة التي تخللت العرض والتلخيص. تندرج سيرة الملك الظاهر في جنس الملاحم الشعبية التي تدور على بطلين أحدهما يمثل الخير والآخر يمثل الشر، وهما هنا الملك الظاهر بيبرس وعدوه جوان الصليبي. وتلعب ولادة البطل في الملحمة الشعبية دوراً أسطورياً لأنها تحدد ما سيكون عليه عند نضجه. ولهذا نجد جوان يولد سفاحاً في حين أن بيبرس ـ كما يكتشف في أواخر حياته ـ هو ابن ملك خوارزم العجم، تعرّف عليه حجاج خوارزم المسافرون بطريق مصر، كما ينبئه أبوه الملك في رسالةٍ بعثها إليه:

«دخلوا ـ حجاج خوارزم ـ الجامع الأزهر لأجل صلاة الجمعة؛ وإذا بك مقبل إلى الجامع.. فلما رآك الحجاج قالوا إن هذا الملك يشابه ملكنا الشاه جمك، وما نحسبه إلا ابنه بالذات.. فأعلمنا يا ولدي هل أنت محمود ولدنا أم أن الحجاج أخطأوا؟».

ويجيبه الملك [الظاهر]:

«إن الحجاج الذين أتوا من عندكم، ومروا بمصر، ونظروا إليّ، لم يخطئوا الحسبان، فأنا ولدكم حقاً.. واعلموا يا والدي أن الذي جرى عليّ ما هو إلا من مسيّر الأكوان. وإلا من أين لي أن أكون سلطان مصر والشام لو ما جرت عليّ هذه الأحكام، فهذا مقدّر عليّ من الأزل، وإن المقدر كائن لا ينمحي».

ويعلق الباحث برهان الدجاني:

«نرى بيبرس في هذا الجواب يبدي سعادته لأنه «يكتشف» لنفسه أصلاً ملكياً، واعتزازه بأن ما حققه لم يأت عن طريق الإرث الملكي، وإنما عن طريق السعي في أوضاع قاسية والتغلب على الصعاب.. ونرى فيه أيضاً ومضة عن المفهوم

الإسلامي للقدر، فالقدر لا يعني الاستسلام للظروف مهما تبلغ قساوتها، بل التصدي لها والتغلب عليها؛ أي إنه الحاصل والنتيجة للتوافق بين السعي الإنساني والحكم الإلهي».

هذا نموذج من أسلوب الملحمة وحوادثها وتعليقات المؤلف. فالملحمة الشعبية تعتمد على المصادفات التي تظهر تدخل العناية Providence التي تنقذ البطل من المخاطر وترسل له ملائكةً وشياطين لتساعده على تحقيق مآربه. وهي تظهر الحلف الواسع الذي عقده العرب مع كل الشعوب الإسلامية لمجابهة الغزو الأوروبي الصليبي على مدى قرنين، والاجتياح المغولي الذي رافقه في أواخره بطريقة روائية متماسكة: «وكلما أمعنا النظر فيها أدركنا مدى تماسكها. بالتأكيد إنها ليست فقط مجموعة قصص تجمع بينها وحدانية الراوي، كألف ليلة وليلة، فحوادثها تظل ملتصقة بالأقنية الأساسية لأحداثها. . . وتغلب عليها وحدة النظرة والأسلوب حتى في المغامرات. ولئن كان بعض المغامرات يواجه مفاجآت «عجائبية» فإن إمعان النظر في هذه المفاجآت يضعها في باب الحيل الهندسية». أحكام صادقة مبنية على حساسية فنية وتمثل صحيح، حبذا لو وجدناها في البحث المشترك عن صلاح الدين، ولكن البحث في القدس وفي صلاح الدين تجنب الأدب الشعبي بشكل غريب.

والحقيقة أن هذا الكتاب يفتقر افتقاراً حاداً إلى البحث في أدب الحروب الصليبية عند الطرفين العربي واللاتيني. وقد قارب الباحث حنا قسيس هذا الموضوع في مقالته «فلسطين كما وصفها الرحالة من العصور الوسطى» (ص 78 ـ 96)، ويقرر منذ البداية أنه سيقتصر على رحالة «الفترة التي تلت الحملة الصليبية الأولى»، مع ملاحظة أن اليهود ينكرون الحق في الأراضي المقدسة على من سواهم، وأن المسيحيين يدعونها لأنفسهم ولا يقبلون باليهود، وأن العرب المسلمين يقبلون بالديانتين السالفتين، مما يجعل الاعتقاد بقدسية فلسطين ـ وليس بيت المقدس أو مدينة القدس فقط ـ شائعاً بين أبناء الديانات الثلاث.

أول الرحالة الذين يعرض الباحث كتاباتهم الإسباني يهوذا هاليفي (1085 ـ

1141) الذي يصفه الباحث بأنه «الأب الروحي للصهيونية الحديثة» لأنه روج في كتاباته «فكرة ارتباط اليهود بالأرض المقدسة، ودعا إلى ضرورة تبني اليهود فكرة الحج إلى فلسطين، بل الهجرة إليها وإعادة سيادتهم فيها» كما يذكر أنه فُطر «على مقت المسلمين والمسيحيين على حدٍّ سواء» وأنه «جاء احتلال الفرنج لفلسطين والهجمات المتتالية على المسلمين في الأندلس ليوقظا فيه الأمل بسقوط نفوذ الإسلام»، وأخيراً يذكر الباحث أن اليهودي المعاصر برنارد لويس «يحذف من شعر هاليفي كل ما فيه من عبارات الحقد تجاه الإسلام». الرحالة اليهودي الآخر هو بنيامين التطيلي من إسبانيا أيضاً. وكان ربّياً، ندب نفسه لزيارة الجوالي اليهودية ومعرفة عددها في كل مدينة. بدأت رحلته في 1160م من سرقسطة في إسبانيا وانتهت في 1173م. ويتبين من مذكراته «رغبته في الاطلاع على أحوال بني ملته في تشتتهم حيثما كانوا شرقاً أو غرباً».

أما الرحالة المسيحيون فهم قلة قبل الإسلام وبعده، وأبرزهم في الفترة الصليبية الرحالة سيولف الذي وصل إلى القدس سنة 1102، أي بعد سقوطها بأيدي الفرنج بثلاثة أعوام. وهو يذكر خطرين يتربصان بالمسافر إلى فلسطين: المسلمين والقيظ. ولا يذكر الباحث غيره لأن بقية الرحالة اندمجوا في الجيوش الصليبية الغازية. أما الرحالة العرب إلى فلسطين الصليبية فأبرزهم ابن جبير الأندلسي الذي زار فلسطين في 1184م وأقام في عكا ووصف أحوال العرب فيها تحت الاحتلال الصليبي.

ولئن كان بحث حنا قسيس قليل المعلومات، محدد المجال، فإنه أيضاً يتميز بحس تاريخي وقدرة على تتبع الإسقاطات التاريخية في الذهن المعاصر عبر تعليقاته وهوامشه، مما يضفي عليه حيويةً ومعاصرةً يشاركه فيهما بحث بني كول «فلسطين في كتابات العالم الغربي اللاتيني في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد» (ص 97 ـ 146). فقد بدأ الأمر بالمنشور البابوي العام الذي أصدره، حول فلسطين البابا بيوس الثاني عشر في 1/5/1948 وعبّر فيه عن مخاوفه من الاضطرابات في الأرض المقدسة ومن تصويت الأمم المتحدة على تقسيم فلسطين في 15/11/1947. ثم تحاول تحليل «الدوافع والأفكار

التي أجّجت طاقة مسيحيي الغرب العسكرية وتصميمهم، وما تركه احتلالهم القدس من أثر في نظرتهم إلى الإسلام وفي دعواهم لأحقيتهم في السيادة على فلسطين».

طبعاً، المادة الأولى والعنصر الفاعل هي خطبة البابا أوربان في كليرمونت، المعروفة بموعظة كليرمونت في آب 1095، حين عبر جبال الألب من روما إلى فرنسا. لا يذكر الباحث إن كان نص الموعظة محفوظاً، بل يلجأ إلى سرد روايات كتبها مؤرخون معاصرون لموعظة البابا. وهذه طريقة أبلغ في تبيان أثر الموعظة في الجمهور وانتشارها عبر أوروبا وفاعليتها لمدة قرنين تقريباً. إحتوت الموعظة على تنديد بالأتراك الذين يفظعون بالمسيحيين الشرقيين. وتساءل: «على من يقع واجب الانتقام؟ على من يقع واجب الخلاص؟ إن لم يكن عليكم!». ثم يضم الباحث إلى هذه الموعظة المؤثرة بعض الدراسات التي ظهرت في الحروب الصليبية عن الإسلام وسيرة الرسول (ص) وشخصه. ويصف الباحث هذه الكتابات بأنها تقوم على الجهل والتحامل. فهي تصور الإسلام على أنه «بدعة من بدع الشرق» وأنها تعتمد على «الرأي الشائع»، أي الروايات الشفهية التي تحدث بها الصليبيون العائدون من المشرق ـ لكن الطعن بصحتها لا يعني قلة فاعليتها لأنها كونت اللاشعور الجمعي عند مسيحيي أوروبا في القرون الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر. العنصر الثالث الذي دفع الصليبيين إلى الغزو هو الحج والجغرافيا التوراتية: «فأوروبا كانت من نصيب يافث وذريته، وإفريقيا كانت من نصيب حام وذريته، والشرق كان من نصيب سام وذريته». ويضيف ما جاء في سفر التكوين: «ليفتح الله ليافث فيسكن في مساكن سام. وليكن كنعان عبداً لهم». والباحث يرى أن هذا الفهم «جعل لبلاد فلسطين امتيازاً مستقلاً عن أهليها... فالمرء يروعه، حتى في قراءة عابرة، ما في تلك الكتابات من أحاسيس دينية متأججة نحو الأرض المقدسة، وفي الوقت نفسه عدم اكتراث شبه تام بأهليها» وهذه النظرة رافقت كل الحركات التي تغيَّتْ احتلال فلسطين. وقد أدت من الناحية العملية إلى تحويل الغزو إلى حرب إبادة وإلغاء.

وقد عكست كتابات أوردرك فيتالس (1075 ـ 1142م) هذه العقيدة التي تتجاوز الآخر، وتجعل وجود العرب المسلمين في فلسطين خطيئة وعقاباً،

وتجعل من الغزو عملاً دفاعياً ضد العدوان «الوثني»، ومن استيلاء الصليبيين على القدس «عملاً بطولياً لا سابق له ولا شبيه» مما يقيم الدليل على صدق الحقائق الكاثوليكية وعلى بطلان مذهب «الهراطقة المسلمين». ويرى الباحث أن أوردرك يعتبر قيام قبة الصخرة والمسجد الأقصى في قلب القدس هو «لب العدوان الإقليمي الذي يسوّغ الحملة الصليبية». وليس اتفاقاً أنه ـ أي أوردرك ـ في روايته لاستيلاء الصليبيين على القدس يصف بتفصيلات دقيقة الأحداث الدموية التي جرت على المسلمين بشأن هذين المبنيين المهمين بقوله:

«لقد طاردهم الصليبيون وقتلوهم بحقد شديد لأنهم دنّسوا هيكل الرب وكنيسة القيامة، ولأنهم استولوا على هيكل سليمان وكنائس أخرى فدنسوها تدنيساً مُخْزِياً باستخدامها في أغراضهم المحرّمة».

يتابع المؤلف هذا الخيط العقائدي، في اعتبار غزو فلسطين «حرب تحرير دفاعية» إلى نشوء «تنظيم الهيكل» والفرسان الداوية الذين دعمهم القديس برنار (1090 ـ 1153) بفتوى تقول: «لا ترى الكنيسة أن في قتل العدو المسلم جريمة». وهي النتيجة الطبيعية لتصوير العرب المسلمين بأنهم وثنيون سفاحون متعصبون يضطهدون المسيحيين، وبالتالي فلا يمكن التعامل مع هؤلاء «الإرهابيين» إلا بالقتل. وقد كان نجاح الحملة الصليبية الأولى أهم الدوافع على الإطلاق لإثارة حماسة الصليبيين وتجييش اندفاعهم في الحملات التسع التالية.

من هذا الجو العدواني الخانق، والذي صوره الباحث بطريقة تثير تداعيات وإسقاطات على الغزو الحالي للبلاد العربية واحتلال فلسطين، ينقلنا الباحث إلى هذا التقرير:

«إن استيلاء المسلمين على القدس لم يرافقه أي مظهر من مظاهر العنف التي اتصف بها استيلاء المسيحيين عليها سنة 1099. إذ إن السكان المسيحيين غادروا في معظمهم المدينة سالمين بعد دفع فدية. وكثيرون ممن لم يكونوا قادرين على أن يفتدوا أنفسهم، أخلى صلاح الدين سبيلهم على سبيل الإحسان، وبيع آخرون ـ يشكلون أقلية في أية حال ـ رقيقاً».

كان التاريخ يعيد نفسه على أيدي صلاح الدين. فحين فتح العرب القدس في 17/ 2/ 638هـ بعد حصار مديد اشترط صفرونيوس بطريرك القدس أن لا يسلمها إلا إلى خليفة المسلمين شخصياً، فسار عمر إلى القدس وفي نيته أن يجعل من الدخول السلمي إلى المدينة أساساً لتعايش الإسلام مع النصرانية، ولاتفاق العرب مع سكان البلاد، بدليل امتناعه عن الصلاة في كنيسة القيامة ثم في كنيسة قسطنطين، وتعليله ذلك لصفرونيوس بقوله: «إذا صليت داخل الكنيسة ستفقدها وتخرج من بين يديك، لأن المسلمين بعد موتي سيضعون يدهم عليها، ويقولون: عمر صلى هنا. لكن أعطني ورقة بردي فأكتب لك عهداً».

هذه رواية سعيد ابن البطريق (يوتيخوس) بطريرك الإسكندرية (933 ـ 940م). وقد أوردها عن اليونانية الباحث دانيال ساهاس رئيس دائرة الدراسات الدينية في جامعة واترلو (كندا)، في دراسته بعنوان «البطريرك صفرونيوس والخليفة عمر بن الخطاب وفتح القدس» (ص 53 ـ 78). والغريب في الأمر أن الباحث يورد عدداً من الروايات اليونانية وكلها متأخرة عن كتب الفتوحات العربية. ومع أن هذا النص واضح بخصوص عهد عمر للبطريرك عن مدينة القدس في وثيقة «أعفتهم من دفع الجزية، وأعطتهم الملكية المطلقة للأماكن المقدسة في القدس وما يجاورها، وأعطتهم أيضاً، الأمان التام على حياتهم»، فإن الباحث يتوقف طويلاً ليس عند صحة الوثيقة فقط، بل عند صحة الواقعة بأكملها: فيصبح السؤال: هل أعطى عمر عهداً وهل أبرم صلحاً؟ وهذا سؤال غير بريء لأنه ينسف السياسة العمرية من أساسها. ولا ردَّ على ذلك إلا بأن الوقائع التاريخية تتواتر كلها على أن العرب كانوا يكتبون معاهدات صلح مع كل المدن التي تصالحهم، مهما كان مستوى القواد الذين يصالحون، فلماذا يستثنى عمر وهو الخليفة كما تستثنى القدس وهي المدينة المقدسة، من معاهدة صلح؟ ولماذا جاء الخليفة إلى القدس إن لم يكن يريد إعطاءها عهداً؟

صحيح أن البروفسور ساهاس يسلم في نهاية المناقشة بوجود اتفاق ولكن بصيغة ملتبسة تقول: «ويفترض، لذلك، أن هذا النص هو نص الاتفاق بين عمر بن الخطاب والبطريرك صفرونيوس». ثم يورد نص الاتفاق مترجماً عن اليونانية إلى

الإنكليزية، ومن ثم يترجم في الكتاب إلى العربية. والسؤال: ألم يكن من واجب التحرير إيراد النص العربي، ولو في حاشية البحث للمقارنة، ولا سيما أن النص اليوناني لا يأتي على شرط صفرونيوس بألا يسمح لليهود بالعيش في المدينة المقدسة بسبب دور اليهود في التعاون مع الفرس عام 615م في التنكيل بأهالي المدينة، وينقل الباحث عن المؤرخ ثيوفانس قوله:

«وبين أيدي اليهود قتل الفرسُ العديدين: يقال إنهم قتلوا 90,000. وكان اليهود، كل بحسب إمكاناته، يشترون المسيحيين ثم يقتلونهم».

والحقيقة أن العهد العمري لأهل القدس وطريقة عمر في فتحها والكشف عن مكان صخرة الإسراء قد جرى سرده في المبحث الأول، ولكن بطريقة تخلط وقائع التاريخ بالصورة الوجدانية للمقدس عند المسلمين بحيث نقرأ عن القدس «قبل الوجود البشري» وعن «القدس الروحية المستقبلية»، ثم «اكتشاف مكان الإسراء والمعراج» وفي هذا السياق، سياق «القدس الإسلامية الجغرافية» يرد ذكر حصار أبي عبيدة بن الجراح للقدس وقدوم الخليفة عمر إليها ونص العهدة العمرية، مما يمسح المعالم التاريخية للنصوص.

وفي الواقع، فإن الكتاب بأمس الحاجة إلى إطار تاريخي تذكر فيه ولو تواريخ الحملات الصليبية وتسلسلها إلى نهايتها. يقابل ذلك سرد للأسر والحكام الذين توالوا على فلسطين منذ السلاجقة إلى نهاية الحروب الصليبية. كذلك كان من واجب التحرير أن يذكر التاريخين الهجري والميلادي لا أن يترك الباحثين على هواهم، مما ألمعنا إليه في بداية هذه المراجعة من أن الحروب الصليبية بدأت في 1098م وانتهت في عام 690هـ، وقد بدأنا بهذه المعلومة على سبيل المفارقة التي تحتاج إلى من يضاهي التاريخ الهجري بالميلادي الذي هو 1291م.

يعتمد تخطيط الكتاب على بحث التقابل بين الطرفين حيثما أمكن اكتشافه. والنواحي الإدارية وهيكلية السلطة بين الصليبيين والمسلمين من أهم نواحي التقابل. ثمة تقابل بين «تكوين مملكة القدس اللاتينية وبنيتها» لجان ريشار، و«الجمهوريات البحرية الإيطالية والتجارة في الشام ـ فلسطين من القرن

الحادي عشر حتى القرن الثالث عشر للميلاد» لميشيل بالار، و «المملكة اللاتينية في القدس والحكام المسلمون في القرن الثاني عشر للميلاد: خطوط كبرى للعلاقات السياسية» لنيكيتا إليسيف ـ وبين «الإدارة في فلسطين في العصر المملوكي» ليوسف غوانمة، و «الحياة في القدس في عهد المماليك كما تصورها وثائق الحرم الشريف» بقلم ليندا نورثروب. وهي أبحاث في التاريخ الاجتماعي والإداري تعطي صوراً متقابلة عن الحياة في المجتمعين الصليبي والمسلم. وفي الختام لدينا بحث طريف يثير من الأسئلة أكثر مما يعطي إجابات. فقد كتب الباحث أحمد يوسف الحسن عن «التقانة في فلسطين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد»، وقد بحث في قسم «التقانة في الحياة المدنية» ما كان يمارسه العرب آنذاك من هندسة مدنية وميكانيكية وصناعية تدخل فيها صناعة السكر والزيت والصابون والنسيج والورق. ثم انتقل إلى «التقانة الحربية في الحروب ضد الصليبيين والمغول» فاستعرض طائفةً من أهم الرسائل الحربية العربية حول الأسلحة «التقليدية» من سيوف وسهام ومنجنيقات ثم توسع في دراسة النيران الحربية واستعمال النفط ضد البوارج وتركيب ملح البارود (نترات البوتاس) حتى بلغ إلى اختراع المدافع الأولى في دولة المماليك وتقانة البارود. السؤال الذي لم يجد جواباً هو: ما دام المماليك استعملوا المدافع والبارود، فلماذا لم يتابع المجتمع العربي ودوله المتتابعة تطوير هذا السلاح ودراسة إمكاناته؟! لقد اهتم العثمانيون الأوائل بتطوير المدافع حتى إن السلطان محمد الفاتح اخترع بنفسه نوعاً متقدماً من المدافع استعمله في فتح القسطنطينية. ينقل المؤرخون عن قائد الجيش المملوكي المهزوم أنه قال للسلطان سليم بعد معركة القاهرة: لقد انتصرت علينا بالمدافع، ولو حاربناك بها لتغلّبنا عليك، ولكننا نستعمل السيوف على سنة نبينا محمد (ص). طبعاً لو كان النبي محمد (ص) يعرف المدفع لاستعمله دون تردد، فسنة محمد مع غاليلو الذي درس قوانين السقوط وقوة القذف وليست مع هذا المملوك الغبي. آفة الأبحاث الأكاديمية البحتة أنها قاصرة على بحث ما حدث، في حين أن المطلوب هو البحث فيما لم يحدث ولماذا لم يحدث؛ لأننا إذا عرفنا أسباب ذلك تجاوزناه أو تلافيناه.



أهل الذمّة في مصر العصور الوسطى *

(قاسم عبده قاسم)

مراجعة أحمد ترمس

تعتبر مسألة أهل الذمة في الفكر الإسلامي واحدةً من أبرز الإشكاليات التي أثارت جدلاً ونقاشاً على امتداد التاريخ الإسلامي وتشكل هذه المسألة في عمقها أنماط العلاقات الفكرية والسياسية والاجتماعية التي يمكن أن تنشأ بين الإسلام وغيره من الديانات الأخرى.

وعلى الرغم من أن المحددات المفهومية والمكونات العملية لهذه المسألة قد أخذت صيغتها النهائية في الفقه الإسلامي إلا أن الموقف حولها لا يزال ملتبساً لدى الكثير من الباحثين والمهتمين.

طبعاً ثمة أسباب مختلفة ساهمت في تكوين هذه الصورة. والساحة المصرية التي شهدت أشكالاً متعددةً من أنظمة الحكم الإسلامي عاشت تجربة العلاقة بين الإسلام وأهل الذمة وهي تجربةٌ غنيةٌ تستحق الدراسة والبحث في ظروفها التاريخية ومكوناتها الموضوعية.

وبين أيدينا واحدة من أهم الدراسات التي تتبعت مفاصل هذه التجربة بدءًا من بداية دخول الإسلام إلى مصر ولغاية التاريخ المعاصر مع تركيز مكثف على عصر المماليك.

---

* قاسم عبده قاسم، أهل الذمة في مصر العصور الوسطى، (دار المعارف ـ القاهرة ـ ط2، 1979).

الدراسة هي عبارة عن كتاب بعنوان «أهل الذمة في مصر العصور الوسطى» للدكتور قاسم عبده قاسم. هذا الكتاب يقدم دراسة وثائقية عبر خمسة فصول مع مقدمة وخاتمة ملاحق.

يمهد المؤلف لبحثه بمدخل تعريفي لأهل الذمة فهذا المصطلح عرفه الفقه الإسلامي مع بداية تشكّله وهو يطلق على من يجوز عقد الذمة معهم وهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى واعتبر المجوس أهل ذمة وثمة آراء تعتبر أن السامرة والصابئة هم بحكم أهل الذمة شرط أن يوافقوا اليهود والنصارى في أصل عقيدتهم.

ومعنى الذمة التزام تقرير (توطين) أهل الكتاب في ديار الإسلام وحمايتهم مقابل الجزية. أما الاشتقاق اللغوي لكلمة (الجزية) فهو من الجزاء بمعنى أنهم يدفعونها إما جزاءً على كفرهم وإما جزاءَ تأمينهم في ديار الإسلام وحمايتهم والدفاع عنهم ببذل الجزية من جهتهم وهو الأرجح؛ وفي مطلق الأحوال، فالكلمة مصطلح قرآني، وقد حدَّد الفكر الإسلامي موقفه من أهل الذمة وأهل الكتاب.

إن الأصل في وجوب الجزية على أهل الكتاب قوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرِّمون ما حرَّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أُوتوا الكتاب حتّى يُعْطُوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾ (سورة التوبة، آية 29).

يستعرض المؤلف آراء متعددة حول هذه الآية؛ فالماوردي، ويوافقه ابن كثير يرى أن الأمر بقتالهم ناتج عن أنهم وإن آمنوا بوحدانية الله فقد كفروا بما جاء به محمد ومن ثم لم يبق لهم إيمان صحيح بأحد من الرسل لأن الإيمان بالرسل إيمان بالمرسل وهم بذلك يتبعون أهواءهم ومن ثم يجب قتالهم حتى يعطوا الجزية. ويختص عقد الذمة بالإمام أو نائبه وشروطه قسمان مستحق ومستحب؛ الأول شروطه ستة هي: (أ) عدم ذكر الإسلام بذمٍّ له أو قَدْحٍ فيه. (ب) عدم ذكر كتاب الله بطعن له أو تحريف فيه. (ج) عدم ذكر الرسول بتكذيب له أو ازدراء. (د) ألا يصيبوا مسلمةً بزنا أو باسم نكاح. (هـ) ألا يفتنوا مسلماً عن دينه أو يتعرضوا لماله أو دمه. (و) ألا يعينوا أهل الحرب.

أما شروط المستحب فهي أيضاً ستة:

(أ) لبس الغيار وهي الملابس ذات اللون المخالف للون ملابس المسلمين.
(ب) ألا تعلو نواقيسهم وتلاوة كتبهم. (ج) ألا تعلو أبنيتهم فوق أبنية المسلمين.
(د) ألا يُجاهروا بشرب الخمر وإظهار صلبانهم وخنازيرهم. (هـ) أن يخفوا دفن موتاهم. (و) أن يُمنعوا من ركوب الخيل.

ولا تلزم هذه الشروط الأخيرة لعقد الذمة ولا يكون ارتكابها نقضاً للعهد في حين أن الشروط الستة الأولى ملزمة فإذا نقضوها انتقض عهدهم. أما مقدار الجزية فقد كان الخلاف بين الفقهاء بشأنه بسيطاً فذهب أبو حنيفة إلى تقسيمها إلى أقسام ثلاثة: أغنياء يؤخذ منهم ثمانية وأربعون درهماً، وأوساط وتؤخذ منهم أربعة وعشرون درهماً وفقراء اثنا عشر درهماً؛ وفي حين اتفق معه أحمد بن حنبل تركها مالك لتقدير الإمام واجتهاده. ولا تجب الجزية على صبي أو امرأة أو مجنون أو خنثى ولا تجب إلا مرةً واحدةً في السنة ولا يجوز تحصيلها قبل ميعادها.

ويخلص الكاتب إلى نتيجةٍ مؤداها أن الجزية ليست في واقع الأمر سوى ضريبة دفاع في مقابل مادي لما يتمتع به أهل الذمة من حماية في ديار الإسلام وهي ليست ضريبة رأس كتلك التي عرفها العالم القديم والتي كانت الجيوش الفاتحة تفرضها على الشعوب المغلوبة. فثمة اختلافات جوهرية بين هذه وتلك فالإسلام ينظر إلى أهل الكتاب نظرة إنسانية فهم إذا امتنعوا عن أداء الجزية لا ينقض عهدهم كما في رأي أبي حنيفة. وفي كل الأحوال فإن هذه الجزية هي في مقابل الزكاة التي يدفعها المسلمون إذ ليس لأهل الكتاب أي ضريبة أخرى عليهم في المجتمع الإسلامي. ثم إن الإسلام لم يشأ لأهل الكتاب أن يكونوا جماعةً منبوذة أو منقطعة داخل الدول الإسلامية فهم يشكلون جزءًا مكملاً وفعالاً من مكونات هذه الدولة لهم حقوقهم وعليهم واجباتهم.

وإذا كان الإسلام واضحاً في شروطه مع أهل الكتاب فكيف طُبِّقت هذه الشروط على أرض مصر؟

للإجابة على هذا السؤال يستعرض الكاتب محطات من حياة أهل الذمة في مصر ابتداءً من الفتح الإسلامي عام 642م ولغاية عصر سلاطين المماليك موضحاً أن علاقةً حميمةً نشأت بين المسلمين الفاتحين بزعامة عمرو بن العاص وسكان مصر من القبط وأن هؤلاء السكّان ساعدوا المسلمين في توطيد حكمهم والتغلب على الروم.

وبعد أن يستعرض نماذج حيةً من هذه العلاقة في مراحل مختلفة من تاريخ مصر الإسلامي. يخلص المؤلف إلى القول إن أهل الذمة في هذا البلد تمتعوا بمبدأ حرية العقيدة حيث تركت لهم حرية الاختيار في معتقدهم الديني وفي تنظيم شؤونهم الاجتماعية وإن تعرضوا لبعض المضايقات بين الحين والآخر، إلاّ أن ذلك كان يشكل أحداثاً استثنائية كانت ناتجةً عن تسلط بعض الولاة والحاكمين.

وفي مطلق الأحوال فإن هذه الأحداث لم يكن مبعثها الاضطهاد الديني بدليل أن المصريين المسلمين قد عانوا أيضاً من مضايقات السلطة الحاكمة.

وينتقل المؤلف للحديث عن أهل الذمة في عهد الدولة الطولونية ومن ثم الدولة الأخشيدية؛ وهو يستدل من بعض المصادر أن حياة أهل الذمة في هذين العهدين سارت في مسارها الطبيعي، ليصل إلى الدولة الفاطمية مسهباً في الحديث عن الامتيازات والمكانة التي حظي بها أهل الذمة في عهد هذه الدولة وهو يرى أنه العصر الذهبي باستثناء الظاهرة الاستثنائية للاضطهادات التي حدثت في عهد الحاكم بأمر الله.

فقد وصل أيام الفاطميين بعض اليهود والنصارى إلى أرقى المناصب الإدارية والمالية وهي مناصب مكّنتهم من أن يفيدوا إخوانهم في العقيدة كما أن بعضهم استغل نفوذه ليسيىء إلى المسلمين. وتؤكد بعض المصادر التاريخية أن الصراع والمنافسة كان محتدماً بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب حول المناصب والمراكز المهمة والحساسة في الدولة الفاطمية.

بعد الدولة الفاطمية جاءت الدولة الأيوبية. في بداية الأمر تحولت أحوال أهل الذمة فتعرضوا إلى المضايقات وحرمانهم من بعض الامتيازات والوظائف التي

مُنحت لهم في العهد الفاطمي، ولكن مع استقرار دعائم هذه الدولة بدأت تتراجع إجراءاتها ضد أهل الكتاب على الرغم من بعض التحفظات التي أبدتها الدولة الأيوبية على بعض الأقباط الذين اشتبهت في أمر تعاونهم وتعاملهم مع الصليبيين.

في الباب الثاني الذي يفرده المؤلف للحديث عن العهد المملوكي يعالج موقف هذه الدولة من أهل الذمة على المستوى الديني والاجتماعي فضلاً عن مشاركتهم في بناء الدولة وأجهزة إدارتها.

يرى الكاتب أن النظرية السياسية للدولة الإسلامية التي طبقت في عهد الخلافة الراشدة وما قدمت هذه النظرية لأهل الكتاب رعاية هذه الدولة من حقوق وواجبات أن هذه النظرية انسحبت على عصر المماليك في مصر، ولكن طبيعة العلاقات بين الدولة ورعاياها من أهل الكتاب اختلفت في هذا العصر عنها في العصور السابقة بشكل أو بآخر.

هذه العلاقات كانت تتأثر بمؤثرات داخلية من قبيل ممارسة بعض السلاطين لسياسة الضغوط على غير المسلمين إرضاءً لنزعة دينية لديهم ورغبةً في الظهور بمظهر حماة الدين الإسلامي.

وهناك مؤثرات خارجية متمثلة في الحروب الصليبية وتداعيات هذه الحروب على الدولة لجهة رعاياها النصارى.

ولكن في كل الأحوال فإن حياة أهل الكتاب في هذه الدولة كانت طبيعية ويمكن التعرف على الموقف الرسمي لسلاطين هذه الدولة من خلال الوثائق الكثيرة التي حفظها لنا التاريخ. فقد صدرت المراسيم من هؤلاء السلاطين وكبار الأمراء تأمر لأهل الذمة (أن تكون جهتهم مرعية على الدوام وذمتهم محفوظةً بذمة الإسلام. .) وذلك. . (عملاً بحكم الملة الإسلامية. . لأنهم أهل ذمة وكتاب. .) كما جاء في مجموعة وثائق ديرسانت كاترين. وكانت علاقة الدولة المملوكية مع رعاياها من أهل الكتاب تتم عبر نظام إداري يتحدد من خلال الرؤساء الدينيين الذين كانت الدولة تتدخل في انتخابهم.

وبالنسبة لموضوع (الجزية) التي تُعتبر أحد الشروط في عقد الذمة، يقدِّم

المؤلف لمحةً عامةً مدعمة بالوثائق عن تطور نظام جباية هذه «الجزية» والأساليب التي اعتمدت لذلك ويستعرض بعض الأحداث التي كانت تحدث عندما كان يتمنع أهل الذمة في هذه المنطقة أو تلك عن دفعها.

ومن الناحية الاجتماعية فرض في عهد بعض السلاطين على أهل الذمة الالتزام ببعض القيود في الملابس ومظاهر النشاط الاجتماعي وتوضح الوثائق أن الدولة في وصاياها الصادرة لرؤساء أهل الذمة أمرت هؤلاء بأن يلزموا أتباعهم بهذه القيود، وكان الالتزام بها يطبّق بشدة في بادىء الأمر ليعود ويتلاشى مع مرور الوقت.

ويرى المؤلف أن سلاطين الدولة المملوكية كانوا ـ تمسكاً بالمظهر الديني ـ يسبغون على مراسيمهم الخاصة بأهل الذمة ـ لوناً شرعياً من خلال حصولهم على فتاوى الفقهاء وإسناد ذلك إلى الشريعة الإسلامية. ويسرد الكاتب أحداثاً تاريخية تؤكد أن الدولة التزمت في كثير من الأحيان بالدفاع عن مصالح رعاياها من أهل الذمة فكانت الأديرة ودور العبادة وكذلك الرهبان تحت رعاية الدولة. وتؤكد الكثير من المراسيم التي جمعت من مصادر مختلفة طبيعة هذه الرعاية التي كانت تختلف من عهد إلى آخر.

وقد تأثرت أحوال أهل الذمة في مصر بأحداث السياسة الخارجية ولعل أبرزها الحملات الصليبية التي تحولت في عهد المماليك مقاطعات صغيرة في بلاد الشام وبعض مدن ساحل المتوسط. ومن الطبيعي أن تحرص الدولة على عزل رعاياها من المسيحيين، ومنعهم من الاتصال برؤساء هذه الحملات ومساعدتهم مما يتماشى مع سياسة الدفاع وتقوية الممانعة الذاتية للدولة إزاء التهديدات الخارجية. وفي غمرة هذه السياسة كانت المراسيم الصارمة والمحذرة من أي اتصال وتعاون مع العدو الأجنبي. ويتناول المؤلف هنا كيف طبقت هذه السياسة على النصارى بشدة والإجراءات الحازمة التي فرضت عليهم. أما اليهود فقد كان عددهم الضئيل وضعف شوكتهم يجعلهم محل اهتمام أقل من جانب الدولة.

بعد هذا العرض التاريخي والموثق لنسق العلاقات التي كانت تتبعها الدول المتعاقبة على مصر إزاء رعاياها من أهل الذمة، يشرع المؤلف في استعراض الأحوال الخاصة لأهل الذمة في محاولة لرسم أنماط العلاقات الاجتماعية والدينية التي كانت تمارسها كل ديانة بين أتباعها والهدف من ذلك الوقوف على طبيعة المناخ الفكري الذي يمكن أن تسمح به الدولة.

في البداية يستعرض المؤلف أهم الفرق والمذاهب المسيحية التي كانت تعيش في عصر المماليك وأبرزها فرقتان رئيسيتان ـ الملكية (وهم الروم الأرثوذكس) واليعاقبة (وهم الأقباط الأرثوذكس)؛ وتشكّل هذه الأخيرة الغالبية بين مسيحيي مصر.

ويستعرض المؤلف من خلال وثائق جمعها من مكتبات الأديرة والكنائس وبعض المكتبات المصرية الحياة والشؤون الخاصة لكل فرقة حيث حددت الدولة مهام وواجبات كل بطريرك رئيس الفرقة على شكل تفويض عام يتسنى له تنظيم شؤون جماعته وأتباع كنيسته بما في ذلك (بيوعهم وفسوخهم ومواريثهم وأنكحتهم) وفقاً لأحكام شريعة هذه الفرقة، كما تركت له حرية تحديد مواعيد الأعياد وتنظيم أمور الأديرة والكنائس ورعاية الفقراء والإشراف على القضايا الاجتماعية لجماعته.

وهكذا يتضح أن البطريرك كان شبه موظف رسمي لدى الدولة التي ترعى وتطل على أتباعها المسيحيين من خلاله وبواسطته.

أما اليهود فقد كان المشهور من فرقهم في مصر أيام المماليك طوائف ثلاث هي الربانون ـ وهم جمهور اليهود، والقراؤون، والسامرة؛ وقد تمتعت هذه الطوائف بصلاحيات خاصة في إدارة شؤونها، حيث تركت لها حرية رعاية وتنظيم شؤون رعاياها الدينية والاجتماعية كما هو الحال للمسيحية.

ويستعرض الكاتب أعياد أهل الذمة وأوقافهم ومراكز عبادتهم التي كانت منتشرةً في مصر في ذاك العهد وما يزال بعضها حتى وقتنا الراهن. ويتحدث كذلك عن النظام التعليمي وهو يتميز بطابعه الديني في الغالب؛ وهوالطابع

الذي غلب على المؤسسات التعليمية لدى المسلمين آنذاك.

في الباب الرابع يتناول المؤلف الحياة العامة لأهل الذمة محاولاً تتبع طبيعة الدور الذي مارسوه في الدولة ومدى تأثرهم وتأثيرهم في المجتمع المصري سياسياً واقتصادياً واجتماعياً.

يرى المؤلف أن اليهود والنصارى المصريين شاركوا مشاركة إيجابية في أغلب الأحداث التي شهدها العصر المملوكي. وهناك دلائل عدة تؤكد أنهم كانوا ذوي وزن وتأثير في المجتمع المصري فهم يتأثرون بأحداثه ويخضعون لنفس الظواهر الاجتماعية والسياسية التي خضع لها المجتمع ككل. ويؤثّرون بقدرٍ أو بآخر في تقاليد وعادات هذا المجتمع بغض النظر عن بعض الحالات الضاغطة التي كانوا يتعرضون لها من فترة لأخرى. ويقدم المؤلف عرضاً للإسهامات الكبيرة التي قدمها أهل الذمة للمجتمع المصري في المجال الاقتصادي والزراعي وفي الإطار الثقافي حيث الأسماء اللامعة في هذا المجال. أما على المستوى الاجتماعي فإن هناك وثائق تؤكد على أهمية حضورهم الاجتماعي وقوة العلاقات وأواصر القربى بينهم وبين المسلمين. ويستعرض المؤلف هنا بعض العناصر المشتركة التي تشكل محور لقاء وتقاطع بين أهل الذمة والمسلمين وهي عناصر تساهم في تعميق الانتماء الوطني لأرض مصر.

بعد ذلك ينتقل المؤلف للحديث عن الفئة التي كانت تعرف بالمسالمة أو الأسالمة وهو مصطلح كان يطلق على كل من اعتنق الإسلام حديثاً من أهل الكتاب ومكانة هذه الفئة هي بين الإسلام وأهل الذمة فهم بتعبير آخر من دخلوا الإسلام لمصلحة ذاتية وليس لقناعة إيمانية أو اعتقادية ولهذا فإن بعض المعاصرين لم يعتبروهم أهل ذمة بسبب إشهارهم الإسلام من ناحية كما أنهم لم يعرفوا بهم كمسلمين حقيقيين من ناحية أخرى. وهكذا بقي الأمر ملتبساً حول هويتهم الدينية. ويتعرض المؤلف للأسباب التي أسهمت في تشكيل وإنشاء هذه الفئة في المجتمع المصري وهي عديدة ومختلفة لأنها ظاهرة انتشرت بشكل مبادرات فرديةٍ. ويستبعد المؤلف أن تكون حوادث الاضطهاد أو التنكيل من

أسباب هذه الظاهرة إذ إنه من الصعب ـ يقول ـ على الفرد أن يتخلى عن دينه لمثل هذا السبب العارض خاصةً أن فترات سوء التفاهم والخلاف بين الطرفين ـ المسلمين وأهل الكتاب ـ كانت محدودة وقصيرة، ولا تلبث العلاقات المجتمعية أن تعود كأحسن ما تكون بين أبناء الوطن الواحد. ومهما يكن فقد احتل (المسالمة) مكانةً مرموقةً في المجتمع المصري وبالأخص فيما يتعلق بوظائف الدولة حيث لم يعد هناك حرجٌ من وجودهم في وظائف الدولة بعدما أشهروا إسلامهم.

ويفرد المؤلف باباً خاصاً للحديث عن بعض الاضطرابات وحوادث العصيان التي أثارها أهل الذمة وهي حوادث لا يمكن ـ برأيه ـ أن نطلق عليها مصطلح ثورة بمعناها المعاصر لأنها لم تكن تهدف إلى فرض مفاهيم وقيم أيديولوجية تغييرية وهي لم تكن على درجةٍ من النضج الثوري والسياسي. والحقيقة أن تلك الأحداث التي أثارتها بعض عناصر أهل الذمة في فترات مختلفة من عصر المماليك كانت حركات عنف ذات غرض انتقامي ومحدود فهي كانت تحصل في هذا الحي أو تلك القرية وبشكل منفصل يفتقد إلى الشمولية والعمومية وهما من أهم ما يميز الحركات الثورية. وبعد أن يستعرض أبرز أحداث العنف وأسبابها التي جرت في العصر المملوكي والتي كانت تتخذ أحياناً طابعاً طائفياً وأحياناً أخرى مظهراً احتجاجياً على إجراءات الدولة يخلص المؤلف إلى القول إن تلك الحوادث لا تمثل سوى حالات عادية بالنسبة لعقلية العصور الوسطى وظروفها لا يحكمها شيء سوى الظروف الوقتية التي أحاطت بها ولا تحمل أية دلالات ذات مغزى معين وإنما هي صور من النشاط اليومي المعتاد في المجتمع المصري في تلك العصور في إطار الظروف الزمانية والمكانية المحيطة.

في المحصلة النهائية يمكن أن نلخص نتائج أبحاث هذا الكتاب في أن النظرية السياسية للدولة الإسلامية لم تضع عقبات أمام رعاياها من غير المسلمين بل أتاحت لهم قدراً كبيراً من الحرية داخل إطار الدولة الإسلامية. وقد أثبتت تطبيقات هذه النظرية في مصر منذ الفتح وعصر الولاة وحتى قيام دولة المماليك أن الجماعات الدينية قد تمتعت بحرياتها وحقوقها كما اتضح

من الوثائق والقرائن التاريخية التي قدمها المؤلف وهي وثائق أثبتت بلغتها الصارمة أن أهل الذمة مارسوا دورهم الاجتماعي والاقتصادي وقدموا إسهامات كبيرة في عملية تكوين وبناء الدولة، وأنهم تمتعوا بحق تنظيم شؤونهم الداخلية بصورة مستقلة، وكان للدولة دورها المباشر في حماية ورعاية هذه الحقوق.

وهكذا يتكون لدينا انطباعٌ مؤداه أن أهل الذمة المصريين في عصر المماليك كانوا جزءًا من الكل المصري ارتبط به ارتباطاً عضوياً على نحوٍ أصبحوا معه مقوِّماً من مكونات الجماعة المصرية التي استمرت بكل تفاعلاتها وتداعياتها حتى عصرنا الراهن.



المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركي
(ف. فارج و ي. كرباج)

مراجعة غسان طه

كثيرة هي الكتابات التي ظهرت في الفترة الأخيرة التي تتناول بمعظمها تجربة الإسلام السياسي، وموضوعات العنف والأقليات وحوار الأديان في العالم العربي والإسلامي، ولكنها تبقى في مجال دراسة ديمغرافية الطوائف وآليات توزعاتها وتطورها التاريخي تبعاً للتحولات السياسية والثقافية والأيديولوجية نادرة جداً خلال بعض الدراسات التي عمدت أحياناً إلى تناول جانب من هذه الموضوعات ولكن في بقعة جغرافية وفي زمن محدد دون أن ترقى إلى مستوى رصدها في مجمل العالم العربي بمختلف تطوراتها وحيثياتها.

وتبقى محاولة فيليب فارج، ويوسف كرباج عن المسيحيين واليهود في التاريخ العربي والإسلامي والتركي منذ بدايات الهجرة النبوية وحتى قرننا هذا متميزة في هذا المجال. وجديرة بالاهتمام سيما أنها ثمرة جهد علمي لباحثين سبق لهما أن تمرسا في عمليات البحث والاستقصاء في مجال الدراسات الاجتماعية والإحصائية.

يتضمن الكتاب ثمانية فصول تكاد تتوزع بشكل متوازن وينتهي كل فصل بعدد من الجداول التي تنطوي على معطيات رقمية تشرح كيفية تصور نسب السكان المسلمين وغير المسلمين في مناطق محددة تبعاً للمرحلة التاريخية.

(*) فيليب فارج ويوسف كرباج: المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركي. ترجمة: بشير السباعي، (سينا للنشر ـ القاهرة، ط. 1، 1994).

في الفصل الأول: وتحت عنوان «قيام الإسلام في المشرق العربي» يحاول الكتاب أن يرصد تركيب السكان في شبه الجزيرة العربية فيؤكد بأن المدينة حين خروج الرسول (ص) من مكة تعيش فيها جماعات يهودية وبسبب مصارعة اليهود للرسول سوف ينتهي الأمر إلى طردهم منها.

أما عن الجماعات المسيحية فيعتبر أن قلب شبه الجزيرة في نجد والحجاز كان يضم عدداً غير قليل منهم حتى أن نجران وحدها كانت مسيحية منذ عام 500م كما أن اليهودية كانت لها أهمية معينة في شبه الجزيرة قبل الإسلام لكن الغالبية العظمى من سكانها في ذلك الحين كانت كما يقول بعض المؤرخين بمنأى عن تلك الديانتين ومنهم من ظل على هذه الحال حتى الحروب الصليبية.

وقبل الفتوحات الإسلامية فقد كان جزءٌ كبيرٌ من الشرق الأوسط يقع تحت احتلال الامبراطوريتين البيزنطية والفارسية، حيث كانت الأولى تحتل مصر وسواحل سوريا، والثانية تحتل بلاد الرافدين وكانت الجماعات السكانية لهذه الأقاليم مسيحية مع أقلية يهودية.

وعند موت النبي (ص) كانت شبه الجزيرة وحدها الخاضعة للإسلام وبعد اثني عشر عاماً خضع مجمل ما يشكل اليوم المشرق العربي، حيث بدأت أعداد من المسيحيين تتجه نحو الإسلام.

وفي العراق سوف يمتد الإسلام بسرعة بالغة، حيث قرر ثلثا السكان الانتماء إلى الإسلام حتى صار هناك 6 ملايين حديثي الاعتناق للإسلام مقابل بقاء 3 ملايين على الديانة المسيحية.

ويعتبر الكتاب أن الإشعاع التجاري والثقافي الذي عرفه العراق في فترة حكم الأمويين وأن نقل الخلافة العباسية فيما بعد، إلى بغداد أديا إلى الانتشار السريع للدين الجديد إلا أن ذلك سوف يتوقف في مرحلة تفكك الخلافة العباسية، ثم الغزو المغولي الذي سوف يشجع الجماعات المسيحية لأن هولاكو زعيمهم اعتنق المسيحية سرّاً ولأنّ زوجته كانت مسيحية. ومع ذلك كله فإن العراق كما يشير الكتاب لم يكن يضم في القرن السادس عشر سوى نسبة تتراوح بين 2٪ و 3٪

من المسيحيين وهي النسبة التي سوف يجدها العثمانيون بعد مائتي عام.

وإذا كان العراق قد شهد حركة ازدهار سريع للإسلام بين المسيحيين فيبدو أن الأمر مغايرٌ تماماً في بلاد الشام. وكما يعتبر الباحثان فإن تاريخ سوريا سوف يكون مختلفاً لاحتفاظ الجماعات المسيحية حتى أيامنا هذه بمكانة مرموقة في لبنان وفلسطين وسوريا نفسها. وقد تعود الأسباب إلى نقطة جوهرية مفادها أنه منذ الفتح كان الجيش الإسلامي قد اضطر إلى تقديم بعض التنازلات حتى يحرز تقدماً في فتوحاته في هذه البلاد فجرى السماح لعدّة قبائل منها بالاحتفاظ بمسيحيتها مقابل الخدمات العسكرية التي أدتها في فارس لجنود الإسلام.

إلا أنه رغم ذلك كانت هناك حركة تتجه نحو التأسلم لكنها اقتصرت في ذلك الحين على المدن بسبب إقامة الدولة لإداراتها فيها. وأما الساحل والقرى، فقد كان على عكس ذلك لأن بيزنطة كانت قد احتفظت بعلاقات تجارية كنسية عديدة مع الموانىء في سواحل البحر المتوسط، وكذلك بقيت القرى بمنأى عن حركة التأسلم وخاصة الجبال لأنها على حد تعبير الباحثين «الملاذ للقضايا الخاسرة. ولهذا سوف يظل جبل لبنان مسيحياً على مدار قرون عديدة. كما أن سوريا في مجموعها سوف تحتفظ بغالبية مسيحية حتى أواخر القرن الثالث الهجري بفضل ازدهار اليعاقبة. وخلال القرون التي سبقت الحروب الصليبية أصبح الجبل ملاذ جزء من الجماعة المسيحية وموقعها الحصين، خصوصاً الموارنة القائلين بوحدانية طبيعة المسيح بعد تعرضهم للمذابح على يد البيزنطيين. وبعد ذلك سوف يؤدي قرب ممالك الفرنجة إلى توطيد الوجود الماروني في شمالي لبنان. وبسبب صراعات المسلمين في فترة حكم المماليك سوف يتعزز وجودهم أكثر، ذلك أن سعي الدولة إلى طرد بعض معارضيها من بعض المناطق كالشيعة والعلويين أدى إلى إحداث فرجات عمد الموارنة إلى ملئها.

وفي ظل المماليك، سوف تنفتح بيروت وتصبح في القرن التاسع عشر الحاضرة المسيحية الكبرى المطلّة على الغرب.

أما مصر فكانت على خلاف سوريا لأن أكثر من نصف الأقباط سوف يتحولون إلى الإسلام خلال أربعين سنة بعد الفتح ويعزو الكتاب أسباب ذلك إلى أن العرب لم يأتوا إليها طغاة وأنهم كانوا يدركوا قيمة المياه ومعاهدة الاستسلام التي سوف يفرضونها من العاصمة، كما أن صراعات الرهبانية ساهمت في ذلك.

وفي نهاية الفصل يطرح الكتاب تساؤلاً طريفاً أنه كيف تسنى لحفنة من الفاتحين الفوز بولاء الجماهير والتوسع على حساب المسيحية لكي يحتلوا هذه المكانة خلال السنوات في شبه الجزيرة وألف سنة في مصر وسوريا وهو الوقت الذي احتاجه الإسلام لكي يحتل المكانة التي يحتلها اليوم تقريباً في قسمة العالم.

وفي معالجة الإجابة على التساؤل سوف يقدم الكتاب جملةً من الأسباب لتبرير ذلك ومن بينها أن جزءًا كبيراً من السكان في البلد الذي كان يقع عليه الفتح كان يتحول إلى اعتناق الإسلام بالمواطنة التامة لأن الدين الجديد كان يقدم نفسه بوصفه امتداداً للمسيحية واليهودية وقد جاء بلغة مألوفة لقبائل سهوب شبه الجزيرة العربية، كما أن التسامح الذي أظهره الإسلام كان دافعاً مهماً في ذلك في حين أن بيزنطة عملت في ذلك على مصادرة الحريات الدينية للعديد من الأقباط واليعاقبة وغيرهم.

كما أن عدم القدرة على دفع الجزية خصوصاً من العائلات المسيحية الفقيرة كان يدفع بأبناء هذه العائلات إلى اعتناق الإسلام.

في الفصل الثاني يحاول الكتاب تحت عنوان «نزع المسيحية عن إفريقيا الشمالية» أن يستعرض كيفية تحول تلك البقعة إلى الإسلام، فيبين بأنه بعد ثمانية أعوام من موت النبي (ص) اقتحمت الجيوش العربية إفريقيا الشمالية عبر مصر وما هي إلا خمسين عاماً حتى فتح المغرب بأكمله وكان بين السكان الذين سوف تخضعهم في طريقها عنصر مسيحي قوي. وكانت هناك ما تزال طوائف يهودية إلى جانب قبائل لم تتبن العقيدة القائلة بوحدانية الرب

أو تخلت عنها.

ويشير الكتاب إلى أن عدد سكان إفريقيا الشمالية لحظة الفتح الإسلامي كان يصل إلى مليوني نسمة وأن المسيحيين كانوا بالفعل غالبية في المدن. كما ويشير ابن خلدون الذي عاش بعد ستة قرون من الفتح العربي إلى أن المسيحية في إفريقيا الشمالية كانت مهيمنة.

وبينما كان الأمر على هذه الحال، فإن التحول الجماعي إلى الإسلام كان نادراً في ظل الأمويين الذين حكموا إفريقيا الشمالية حتى عام 720 لأنه تم فقط من خلال القبائل الرحل من البدو الذين كانوا هم أنفسهم بدواً رحلاً في شبه الجزيرة العربية.

وهناك التحولات المدينية، حيث كان يحيا إلى جانب القبائل الجبلية والبدوية شعب مديني وريفي بأكمله سوف ينضم بأكمله إلى الدين الجديد بأسلوب آخر. فالروم موظفو الإدارة البيزنطية وتجار وحرفيو المدن والفرنج والفلاحون، سوف ينضمون تدريجياً إلى الإسلام على أساس فردي وعائلي، حيث يلعب الإغراء في تحولهم إلى اعتناق الإسلام دوراً أكبر من دور القوة. ثم إن المزايا الاجتماعية المتمثلة بالاندماج في مجتمع مدني وسياسي مؤسلم بشكل مطرد، سوف تكون الحافز الحقيقي لتحولهم باتجاه اعتناق الدين الجديد. ويحاول الباحثان الاستدلال بمقولة للمستشرق البريطاني برنارد لويس التي يقول فيها «بأنه خلال القرون الأولى للسيطرة الإسلامية في تلك المنطقة لم تكن هناك محاولات للتحويل القسري إلى اعتناق الإسلام، حيث انتشر الدين بالإقناع وليس بالإكراه عليه».

إلا أن الكتاب يعود بعد ذلك ليشير إلى أن جزءًا هاماً من السكان قد ظل مسيحياً حتى نهاية الخلافة الأموية.

ولن يفرض الإسلام نفسه إلا خلال الفترة التي تبدأ بعد قرنين من الفتح في العصر الذي سوف يهيمن فيه الخليفة العباسي المتوكل (847 ـ 861) على الشرق.

وخلافاً للمسيحيين، يعتبر الكتاب أن وجود اليهود لن يختفي نهائياً، ويرى

بأنهم كانوا أقلية تصل إلى 2٪ في ظل بيزنطة سوف يظلون كذلك بلا زيادة ولا نقصان في ظل الإسلام وفيما عدا بعض حالات التحول إلى اعتناق الإسلام كحالة جراوة الأوراس في عام 693م تجتاز اليهودية بلا متاعب تقريباً خمسة قرون من الأسلمة. وقد عرف المغرب أزمنة سعيدة في ظل الادارسة (789 ـ 974) حتى مستهل عهد المرابطين، حيث يشير الكتاب فيما بعد إلى أنه في عام 1232 جرى ذبح يهود مراكش. لكن المرينيين (1248 ـ 1465) الذين وصلوا إلى السلطة بعد سقوط الإسلام في قرطبة (1236) سوف يعيدون مناخاً مؤاتياً لليهود. ويرى الباحثان بأن اليهود قد تبنوا لغة القرآن بنسبة أعلى من نسبة المسلمين أنفسهم، حيث أصبحت العربية اللغة الأم بالنسبة لـ 88٪ من اليهود في المغرب والجزائر وتونس وليبيا.

بالانتقال إلى الفصل الثالث يحاول الكتاب تسليط الأضواء على التعديل الديمغرافي الذي أفرزته الحروب الصليبية. فتحت عنوان «جماعتان مسيحيتان وجهاً لوجه في زمن الحروب الصليبية» يحاول أن يمازج بين مسيحيي الشرق الموجودين في فلسطين وفي سوريا ولبنان وبين مسيحيي أوروبا الذين ما أن سقطت القدس في الحملة الصليبية عام 1099 حتى أدرك الصليبيون بأنه لأجل الاحتفاظ بالمدينة المقدسة إلى الأبد لا بد من إحاطتها بدولة عسكرية مسيحية على أرض فلسطين، فهل يتم هذا الأمر؟

وللإجابة على هذا السؤال يحاول الكتاب التمهيد بإلقاء الضوء على الجماعات المسيحية المتواجدة في الشرق، فيشير إلى عاداتها وطقوسها وتقاليدها وطريقة تعايشها مع المسلمين ليدحض بذلك الفكرة الخاطئة المكونة عند الصليبيين بأن مسيحيي الشرق يرزحون تحت نير الاستبداد وهم يشتركون في المحنة ويترقبون الخلاص على يد روما. وفي إطار الرد يقول بأنه عندما يزحف الصليبيون على الشرق يتسلحون بأفكار بسيطة كانت منطلقاتها باطلة، أما واقع الأمر فهو يتمثل في أن المسلمين في ذلك الزمن كانوا يشكلون أغلبية طفيفة في سوريا وفلسطين لكنهم كانوا يحيون في مناخ تعايش يصعب تصوره في أوروبا. ويستطرد إلى القول بأن مسيحيي الشرق الذين كانوا ساعتها

ـ أي ساعة الحروب الصليبية ـ عرباً لم يكونوا يشكلون كتلة متجانسة فعاداتهم وتقاليدهم وطقوسهم متباينة لكنهم جميعاً كانوا يتكلمون العربية على الرغم مما بينهم من تنافسات، وسوف يحافظون على هذه الخصوصية فيما عدا موارنة لبنان.

وفي الإشارة إلى التعديل الديمغرافي الذي أحدثته الحروب الصليبية لا ينكر الكتاب حصول هذا التعديل نتيجة حث الصليبيين سكان أوروبا على الهجرة كمخرج وحيد لتوطيد وجودهم في الأرض المقدسة. لكنهم وفي عام 1110، أي بعد سنوات قليلة من اقتحامهم الشرق، لن يحشدوا في الواقع غير عشرة آلاف فرد من جنود المشاة وعائلاتهم وهذا العدد سوف لن يكون كافياً لمواجهة مسلمي المنطقة. وبالرغم من أربعة أجيال فسوف لن يتزايد الفرنجة إلى أكثر من 120,000 نسمة قبل ضياع القدس عام 1187 ويتوقفون عند هذا المستوى في حين كانت سوريا تضم 2,3 مليون من المسلمين ومصر 2,5 مليون.

وواقع الأمر أن المحاولات التي بذلها الفرنجة فيما بعد لتجاوز عتبة الـ 120,000 بالاغتراف مجدداً من السكان الأوروبيين سوف تظل بلا طائل، وسوف تبقى نداءات الاستغاثة إلى مسيحيي الغرب من أجل تعزيز صفوف الصليبيين غير مثمرة لأن مهاجري القرن الثالث عشر سوف يفضلون القسطنطينية أو قبرص أو البيلوبونيز التي تنفتح على استيطان الفرنجة بعد الحملة الصليبية الرابعة وتأسيس امبراطورية القسطنطينية اللاتينية. ولهذه الأسباب سوف يظل الفرنجة أقلية وبنتيجة حرمانهم من دم جديد من الغرب أو من الشرق يضعف وضعهم العسكري وتؤدي الهزيمة التي تلحق بهم في حطين عام 1187 إلى إنهاء مملكتهم في القدس. وبعد قرنٍ لا أكثر من الزحف على الشرق تعلن هذه الهزيمة انحدار الوجود الغربي. وفي عام 1289 تلقوا هزيمة أخرى في طرابلس ثم الضربة القاضية التي وجهت إلى عكا عام 1291 وبنتيجة هذا سوف يختفي السكان الفرنجة ولا يبقى منهم غير أعداد قليلة من زيجات مختلطة. وفي أيامنا هذه ما يزال بوسع المرء مصادفة آخر أحفادهم على منحدرات بلاد العلويين وجبل لبنان الوعرة، حيث يقال: «إن البطريرك شمعون كان قد رحب من باب الفعل الخيري بعدد من الفرنجة بعد هزيمتهم».

وعلى هذا الأساس فسوف يعتبر الكتاب بأن الفرنجة بدلاً من تحقيق مشروعهم في دعم مسيحيي الشرق، سوف تنتهي حملتهم بتدهور ملحوظ لوضع الجماعة المسيحية الشرقية.

فعندما يبدأ المسلمون في استعادة الأرض المقدسة فإنهم لن يتهموا الجماعة المحلية المسيحية بالتواطؤ مع العدو. ويصل الأمر بالمسيحيين العرب إلى حد اعتبار انتصارات نور الدين في الشمال وانتصارات صلاح الدين في الجنوب خطوة أولى لتحررهم من النير الديني الإفرنجي.

ويعتبر الكتاب أن وضع المسيحيين طوال تلك الفترة ظل على هذه الحال إلى حين بداية الغزو المغولي الذي أدت أولى بوادره إلى توتر العلاقات بين المسيحيين والمسلمين في الشرق وذلك بسبب عقد بعض التحالفات مع المغول من قبل المسيحيين.

وإذ ينتصر المماليك على المغول في عين جالوت عام 1260 فإنهم يسوون الحساب مع المسيحيين على هذا التواطؤ، حيث سيدمر المماليك ساعتئذٍ مملكة قيلقيا الأرمنية وإمارة أنطاكية دون أن يهتموا بالتمييز بين الفرنجة والمسيحيين وفي ذلك الزمن يهرب بقايا الموارنة من الساحل اعتصاماً بالجبل الذي لن يهبطوا منه إلا في القرن التاسع عشر.

وفي دمشق، سوف يسوى الحساب مع المسيحيين الذين خصوا المغول بالترحيب عبر تدمير كنيسة مريم.

وفي عام 1291 تم الاستيلاء على عكا. ومع طرد المغول من سوريا ثم تحولهم السريع إلى الإسلام فإن تاريخ الحملات الصليبية يتاخم نهايته.

في الفصل الرابع يحاول الكتاب الانتقال مباشرة من بلاد الشرق إلى شمالي إفريقيا فيخصص عنواناً مغايراً هو «الإسلام تحت الهيمنة الاستعمارية في المغرب».

ويحاول في هذا الفصل التركيز على الوضع المتمايز لأوضاع الحملات من

ناحية وضعية السكان في الأرض المنوي اقتحامها. فبينما انطلق الصليبيون إلى اقتحام المشرق وهم يتخيلون بأنهم سوف يجدون حليفاً في الجماعة المسيحية العربية كان الفرنسيون عند هبوطهم في المغرب يعرفون بأن المسيحية قد انطفأت فيه منذ سبعمائة سنة وهم سوف يسعون إلى إعادتها إلى سابق عهدها عن طريق تحويل سكان البلاد إلى اعتناق المسيحية فهل ينجحون في ذلك؟

إن إثارة التساؤل على هذا النحو يستوجب إعطاء الرد وهذا الرد سوف يكون برأي الكتاب سلبياً، حيث يشير الباحثان إلى عدم نجاح الغرب في إعادة المغرب العربي إلى فلك المسيحية وذلك من خلال إيرادهما لمعطى رقمي يقدر بألف شخص وهو الرقم الذي يمثل عدد الذين تحولوا إلى المسيحية في غضون مائة عام. ويردان ذلك إلى عوامل عديدة منها ما يتعلق بالدين ومنها ما يتعلق باللغة والثقافة. ففيما يخص المسلمين نجد أن الأب سوف ينتهك الشريعة الإلهية إذا ما ترك ابنته تتزوج من مسيحي أو يهودي، ولهذا فشل مشروع الزيجات المختلطة. ويورد الكتاب بأنه من بين مائة ألف زيجة عقدها الأوروبيون في الجزائر بين عامي 1830 و 1877 لن نجد أكثر من مائة وعشرين زيجة كانت فيها الزوجة مسلمة.

وإلى جانب الدين كان الجهل بلغة المستعمر، بفتح الميم، شبه الشامل بين المستوطنين يزيد من توسيع الهوة. وخلافاً للمستوطنين الأوائل سوف نجد بحلول أواخر القرن التاسع عشر أن المستوطنين قد تخلوا عن تعلم العربية، حيث باتوا يرون بأن لا مجال هناك لاستيطان ممكن إن لم يظهر المستوطنون للسكان الأصليين بأنهم أرقى منهم ولذا فإنهم لا يعاشرونهم ولا يتعلمون لغتهم مما يؤدي إلى تعميق الهوة أكثر فأكثر بدلاً من تحقيق التقارب والدمج. ولهذه الأسباب تخلى الفرنسيون عن تحويل المسلمين إلى اعتناق المسيحية ولكن مع ذلك جرى التفتيش عن عوامل أخرى تسمح بدمجهم دون دفعهم إلى التخلي عن ديانتهم فكانت فكرة منح الجنسية وتوحيد الوضعيات القانونية، لكن هذه الفكرة اصطدمت من جديد بعقبات كان من بينها رفض المستوطنين أنفسهم منح الجنسية بشكل ثابت. ولهذا لم يسمحوا بأكثر من أربعين حالة

للجنسية كل سنة حتى عام 1940 ومكاتب السجل المدني كانت تعرقل بشكل منهجي الطلبات الفردية المتعلقة بنيل حق المواطنة وبنتيجة ذلك اتجهت الإدارة الفرنسية إلى جماعة جزائرية أخرى فكانت الجماعة اليهودية وبفضل مرسوم كريميو لعام 1870 سوف يتمكن اليهود من اكتساب الجنسية الفرنسية وسوف يستقبلون مرسوم كريميو بترحيب بالغ، وهكذا فإن السكان الفرنسيين في الجزائر عام 1866 الذين كانوا يبلغون 122000 سوف يضمون إليهم بشكل أوتوماتيكي 44000 آخرين بعد أربع سنوات. ولكن من جهة أخرى، فإن مرسوم كريميو وبالرغم مما حققه من إثراء للجالية الفرنسية وبالرغم من دمج هذه الأعداد من اليهود فسوف نجد، كما يعتبر الباحثان بأن هؤلاء اليهود لم يمكنهم أن يقدموا إلى الديمغرافيا غير المساهمة المتواضعة التي تملكها جماعة قليلة العدد في منطقة ذات أكثرية إسلامية.

وإذا كان ذلك في الجزائر فإن يهود المغرب ـ وبحسب رأي الكتاب ـ ظلوا في غالبيتهم الساحقة بعيدين عن غوايات الغرب لتشبثهم بقيمهم وتقاليدهم اليهودية ولذلك فسوف يجدون أنفسهم جاهزين للهجرة بشكل جماعي إلى «إسرائيل» الوطن الحلم.

وينتقل الكتاب بعد ذلك ليؤكد بأنه عشية الصدمة المزدوجة التي حققتها الاستقلالات المغربية في الستينات من هذا القرن كان يحيا في المغرب مليونان من غير المسلمين من مسيحيين ذوي أصول أوروبية ومن يهود عاشوا فيه منذ زمن سحيق وهذا الوجود سوف يختفي لأن الاستعمار الفرنسي بدمجه الطائفة اليهودية الجزائرية في القوام الفرنسي الاستعماري دمجاً تاماً سوف يرغمها على مشاطرة مصيره بالخروج إلى فرنسا.

ثم تأتي الهجرة إلى «إسرائيل» لتساهم بشكل فاعل في إنهاء هذا الوجود في هذين البلدين المغربيين ولم يبق بذلك للأوروبيين سوى بقايا أثرية للجاليات الاستعمارية، بل هم أجانب غالبيتهم من المهاجرين.

بالانتقال إلى الفصل الخامس سوف يركز الكتاب على عملية النهوض

المسيحي في الشرق، فبعد أن عانى مسيحيو الشرق من الكثير من الضغط والويلات في عهد المماليك، كما شهدنا في الفصل الثالث من الكتاب، ثمة عهد جديد سوف يشهد على حالة نهوض جديدة. فبعيد تسلم الأتراك زمام الأمور كان الهلال الخصيب يضم مسلمين بنسبة 92٪ عام 1580 بينما لا يشكل المسيحيون سوى 7٪ واليهود كانوا بنسبة 6٪.

وبعد أربعة قرون من السلطة السنية العثمانية تسترد الطوائف غير المسلمة في الهلال الخصيب ثقلاً ديمغرافياً ملحوظاً، فاليهود زادوا مرتين والجماعة المسيحية تتزايد ثلاث مرات بحيث أصبحت تشكل نسبة 20٪ من السكان ويصبح اليهود 2٪. وتعود زيادة نسبة اليهود إلى عامل الهجرة من إسبانيا بسبب النفي لليهود الذين قدموا لتعزيز وجود الطائفة في هذه البقعة من الأرض. وبينما كان اليهود كذلك فإن المسيحية تعاظمت دون مدد خارجي، بل على العكس ازدادت بفضل عامل داخلي يتمثل بزيادة معدل الولادات ونقص معدل الوفيات. ويورد الكتاب معدلات إحصائية لنسب المواليد والوفيات فيتبين لنا أن معدل مواليد المسيحيين سوف يتفوق على معدل المواليد المسلمين، فبين عامي 1881 و 1914 يتزايد المسلمون كل سنة في المتوسط بنسبة 10٪ بينما يتزايد المسيحيون بنسبة 21٪ وهذه المعدلات تمثل نسبة مرتفعة في لبنان وسوريا وفلسطين. ويرجع الكتاب ذلك إلى عوامل عدة منها عدم استقرار الزواج الإسلامي الذي كان عاملاً من عوامل اعتدال الإنجاب فتعدد الزوجات والطلاق يحدان من معدل الإنجاب بين المسلمين. ويورد الكتاب نسباً أخرى فيعتبر أن الطلاق قد أجهز على 30٪ من الزيجات في مصر، وعلى هذا فيعتبر الكتاب أيضاً بأن السهولة التي تتيحها إجراءات الطلاق يمكنها أن تعرقل باستمرار الدينامية الديمغرافية للإسلام وخلافاً لذلك فإن المسيحية تنجو من الطلاق الذي لا يتم إلا بصعوبة قصوى أو تحرمه كنائس الشرق ببساطة.

وفي زمن الحروب كانت التضاريس في لبنان وربما في العراق سبباً آخر لحماية المسيحيين لأن المنحدرات الوعرة التي يتحصنون فيها سوف تحميهم من الهجمات الحربية ولكن أيضاً من أمراض السهل والمدن كالملاريا والكوليرا.

وبينما شهد المسيحيون في لبنان وسوريا والعراق واستمروا على هذه الحال فإن وضعهم في تركيا سوف يكون خلاف ذلك. وكما جاء في الفصل السادس فإنه زمن الحرب العالمية الأولى سوف يدفع أكثر من ثلاثة ملايين من المسيحيين العثمانيين حياتهم أو رحيلهم إلى المنفى ثمناً لصدام النزعات القومية ولميلاد تركيا الحديثة.

وفيما يتعلق بأرض تركيا فإن العدد الذي يقدمه الكتاب في هذا الفصل لهؤلاء الأرمن حوالي 770000 نسمة حسب إحصاء 1927 سوف يصار إلى ترحيلهم بفظاظة بين عامي 1915 ـ 1916 من تركيا صوب الهامش العربي وهي في خروجها سوف تتعرض لمذابح ما زال اتساع حجمها بعد انقضاء ثلاثة أرباع قرن يغذي السجال بين الأرمن والأتراك. وإذا كان قد بقي أرمن في الأناضول بعد الترحيل والمجازر فإن تقلبات السياسات الروسية والأميركية والفرنسية في أواخر زمن الحرب سرعان ما تسهم في التعجيل باختفائهم. وسوف تواصل البقايا الأخيرة للسكان الأرمن الذبول بعد الترحيلات والمذابح. وأولئك الذين يرحلون لن يكون لهم حق في العودة. ويعود الكتاب فيقدم معطيات رقمية فيؤكد أن التعداد الذي يذكر الديانة يشير إلى موت أكثر من 300,000 من الأرمن سنداً إلى الأطروحة التركية التي عرضت مؤخراً والتي تنفي موتهم بحراب تركيا بل لأسباب تتعلق بالأوبئة والأمراض أثناء النزوح أو أنهم سقطوا خلال المعارك الناشبة بين الجيوش والميليشيات المتعارضة.

وعلى كل حال، فأيّاً كانت الأسباب فإن ما يمكن أن نجمع عليه هو حالة الأفول للوجود المسيحي في تلك البقعة من الأرض. هذا بالنسبة إلى الأرمن، وأما بالنسبة إلى الجالية اليونانية التي كانت قد ازدهرت في تركيا فسوف تدفع ثمن طموح الحكومة الهيلينية. وكما يؤكد الكتاب فإنه خلال تسلم مصطفى كمال زمام الأمور فإن يونانيي تركيا سوف يعانون من حماقة الحكومة الهيلينية، فبعد إزالة الأرمن كان أتاتورك يريد استكمال التجانس الاثني الذي لم ينجز في ظل حكم جماعة تركيا الفتاة، فعقد اتفاقاً مع اليونان بعد انتصاره عام 1922 على تبادل السكان معها وبحسب الاتفاق سوف يعاد مسلمو اليونان البالغين 464000

إلى تركيا في مقابل جميع يونانيي تركيا البالغين 1,344 مليون نسمة دون حساب يونانيي اسطنبول الذين سوف يجري إرسالهم إلى اليونان أيضاً.

وعلى هذا يعود الكتاب في نهاية هذا الفصل ليقول بأنه من بين جميع الكوارث التي ميزت الجماعة المسيحية في بلاد الإسلام منذ الهجرة فإن السنوات العشر التي اختفت خلالها الجاليتان الأرمنية واليونانية من تركيا بين عامي 1914 و 1924 كانت الأكثر جسامة. وبحسب الجدول فإن غير المسلمين في تركيا لم يكونوا يشكلّون في عام 1991 سوى 0,2٪ من السكان.

ويخصص الفصل السادس للحديث عن الجماعات اليهودية في فلسطين فيعتبر أن النواة اليهودية كانت تنحدر من بضع مئات من العائلات في أيام العثمانيين وقد انضم إليها في القرن السادس عشر فرع من الهجرة الكبرى. وفي عام 1852 كان اليهود يبلغون 13000 نسمة، أي 4٪ من سكان سناجق القدس وعكا ونابلس.

وحتى قبل المؤتمر الصهيوني الأول في بال عام 1897 كانت الجماعة السكانية اليهودية في هذه السناجق الثلاثة قد بدأت تنمو عن طريق الهجرة وليس فقط بحكم نموها الطبيعي الناشىء عن ارتفاع معدل المواليد وانخفاض معدل الوفيات.

ويعتبر الكتاب أن فلسطين - خلافاً لما كان يتصوره أولئك المتجهون إلى صهيون بأنها أرض خالية - كانت موطناً لجماعة سكانية عربية هامة ويقدم أرقاماً إحصائية فيؤكد بأنها عند الحرب العالمية الأولى كانت تضم 600000 مسلم و 81000 مسيحي إلى جانب 60,0000 يهودي. ويتضح لدينا من خلال هذه الأرقام التي يقدمها الكتاب التزايد السريع لليهود وربما يعود ذلك بشكل أكيد للهجرة اليهودية المتعاظمة يوماً بعد يوم منذ مؤتمر بال.

ومن الواضح أن وعد بلفور عام 1917 الذي وعد الحركة الصهيونية بخلق وطن قومي يهودي كان له الأثر الأكبر في ارتفاع أعداد اليهود في فلسطين بشكل أكيد، حيث سمح ليهود عام 1918 الذين لم يكن يزيد عددهم عن 59,000 بأن

يصبحوا 650,0000 إسرائيلي تضمهم الدولة العبرية عند مولدها في 14 مايو 1948. ويتضح لدينا أن العدد المتزايد إنما جاء بفعل الهجرة. كما يعتبر الكتاب أنه بفضل رعاية سلطة الانتداب البريطاني استقبلت سواحل فلسطين نحو نصف مليون من اللاجئين اليهود في تلك المرحلة. وفي مقارنة لمعدل النمو السكاني بين اليهود والعرب يشير الكتاب أن هناك تفوقاً للنمو الطبيعي للعرب على النمو الطبيعي للقادمين الجدد من اليهود. في حين أن الوفيات هي الأعلى بين الأوائل وبهذا يتبين لنا أن الفلسطينيين منذ زمن الانتداب وبشكل غير واعٍ سوف يجدون في الواقع سلاحاً في العائلة كثيرة العدد.

وبفعل الهجرة المضادة، للعرب من فلسطين ولليهود إليها، أصبح سكان دولة «إسرائيل» 6,4 مليون نسمة عام 1993: 4,2 مليون يهودي و2,7 مليون عربي وبارتفاع معدلات النمو المتوقعة سوف يكون بوسع العرب تجاوز اليهود نحو عام 2020 بالرغم من الهجرة السوفياتية.

في الفصل الثامن يثير الكتاب تساؤلاً حول الجماعة المسيحية في القرن العشرين هل هي إلى الاضمحلال أو الخسوف؟ ويأتي هذا التساؤل كعنوان للفصل الذي يشكل آخر فصول الكتاب ومن خلال الاعتماد على نسب الولادات والوفيات يلجأ الكتاب إلى رصد النمو الطبيعي للمسيحيين في كل من مصر وفلسطين والعراق ولبنان. ففي مصر يعتبر الكتاب أن معدل مواليد المسيحيين كان في عهد العثمانيين أعلى من معدل المواليد المسلمين ويشهد هذا القرن انقلاب العلاقة وتعود أسباب ذلك إلى تبني المسيحيين لأشكال ونماذج الأسرة في الغرب كما يعود إلى أسباب تتعلق بالمسلمين أنفسهم، فالطلاق الذي كان يؤدي في السابق إلى إبعاد ثلث النساء المسلمات وهم في عمر الإنجاب أصبح نادراً.

وفي لبنان يعتبر الكتاب أن ثقل المسيحيين في السكان قد انخفض بفضل انخفاض معدل مواليدهم إلى أنهم برغم ذلك ما زالوا يشكلون اليوم نحو 42٪ من السكان ويستعرض الكتاب لبعض البيانات الإحصائية عن الديمغرافية اللبنانية فيشير إلى أن الطريق الحديث الذي تهشمت عبره الجماعة المسيحية الشرقية إنما ينبع

بشكل أو بآخر من قربها من الجماعة المسيحية الغربية، في حجم الأسرة صغيرة العدد، يضاف إليها الاتجاه نحو الحد من الخصوبة بأساليب طبيعية وهي من الأساليب الوحيدة التي لا تتعارض مع الأخلاق التي يعلنها الباب.

ومع عرض الأسباب التي تؤدي إلى نقص معدل الولادات بين المسيحيين فإن الشيعة والسنة على حدٍّ سواء أصبحوا أكثر اعتياداً على الأساليب الحديثة لمنع الحمل وذلك بالرغم من خصوبتهم الأعلى بكثير.

وبالانتقال إلى فلسطين يؤكد الكتاب أن المسيحيين كانوا ينجبون في المتوسط 5 أطفال والمسلمين ينجبون 8 أطفال وفي عام 1989 حينما أخذت تتصاعد الانتفاضة فإن الخصوبة وصلت في غزة إلى قمة مطلقة، حيث أصبحت المرأة الفلسطينية تنجب في تلك السنة بين 5 و 9 أطفال لكي تقدم مساهمة كبرى في معركة البشر. وكما يشير الكتاب أيضاً فإن المسيحيين يتجهون بشكل مطرد إلى خيار النجاح الفردي. أما المسلمون في الضفة والقطاع وعرب «إسرائيل» فيعلقون آمالهم على الأسرة ولهذا نعرف حقيقة الفروق في معدلات المواليد بين المسلمين والمسيحيين.

أما تآكل المسيحية في سوريا فهو يرجع إلى أصل آخر، فمن عام 1948 إلى عام 1960 تاريخ آخر تعداد بحسب الطائفة انتقلت نسبتهم في إجمالي السكان من 14٪ إلى 7,9٪ ولا يرتفع معدل زيادتهم فوق الصفر إلا في دمشق والحسكة بفضل الهجرات إليها من بقية سوريا، كما أن عدم الاستقرار السياسي الذي شهدته سوريا منذ نيل استقلالها حتى السبعينات كان الدافع لنزوح أعداد كثيرة منهم إلى باريس وأستراليا وديترويت وبحسب الجدول فإن المسيحيين يشكلوا في عام 1994 نحو 6,4 من مجموع السكان.

الكلمة

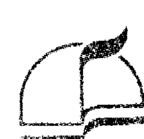
مجلة فكرية ثقافية اسلامية

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

الكلمة

العدد (٨) السنة الثانية، صيف ١٩٩٥م/ ١٤١٦هـ — مجلة فكرية ثقافية اسلامية

٨



تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والابحاث

العنوان

بيروت ـ لبنان ـ الحمراء ص.ب ١١٣ـ٥٧٨٩ ـ فاكس ٦٠١١٢٦ ـ ٦٠٢٣٧٩

الكويت ـ ص.ب ٢٩٣٢٤ ـ الصفاة 13154

الأقباط في مصر في العصر العثماني *
(محمد عفيفي)

مراجعة محمد غشام

يستعرض د. عفيفي في هذا الكتاب تفاصيل التحولات التي تناولت الأقباط خلال العهد العثماني وقد جعلها موضوعاً لرسالة دكتوراه بعنوان: (الأقباط في مصر في العصر العثماني). وبذلك شكّلت جهداً توثيقياً رصيناً من جهة، وأطلقت دعوةً لصهر سائر فئات المجتمع المصري في بوتقة «الوطنية» اللاطائفية، الإنسانية. بحيث لا يمكن تسلُّل عوامل التفرقة والدس والتهديم.

يوطِّىء الباحث محمد عفيفي لرسالته التوثيقية بالقول: اهتمت معظم الدراسات العلمية المتعلقة بالأقباط بتناول تاريخهم في العصر المملوكي أو القرن التاسع عشر. بينما أُهمل إلى حد ما تاريخ الأقباط في العصر العثماني إلى وقت قريب. وإهمال الدراسات التاريخية العلمية للعصر العثماني جاء نتيجةً للصورة القائمة التي رسمتها له بعض الدراسات الكلاسيكية في القرن التاسع عشر، إلى جانب إخفاق بعض الوسائل العلمية في تناول تاريخ الأقباط في ذلك العصر.

تعتمد الدراسة على العديد من المصادر والوثائق، وتأتي في مقدمتها الوثائق والمصادر القبطية المحفوظة بالبطريركية القديمة بكلوت بك ـ والمتحف القبطي ـ ودار الكتب المصرية. وهذه المصادر تلقي أضواء جديدة على بعض الموضوعات

(*) مراجعة لكتاب محمد عفيفي: الأقباط في مصر في العصر العثماني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1992.

التي يصعب دراستها استناداً إلى مصادر أخرى. فهي توضح بعض الأمراض الاجتماعية التي أصابت الأقباط، ومواجهة الكنيسة لها، وطبيعة العلاقة بين الكنيسة والأقباط. وقد أسهمت هذه الوثائق في رسم صورة تاريخية للكنيسة القبطية كمؤسسةٍ دينية في العصر العثماني. ولا تقتصر أهمية المخطوطات القبطية على ما تقدمه من معلومات خاصة بالأقباط أو الكنيسة القبطية فحسب. بل تمتدُّ أحياناً لتشمل المجتمع المصري بصفة عامة. ومن المصادر الهامة التي اعتمدت عليها الدراسة سجلات المحاكم الشرعية الخاصة بالقاهرة، والمحفوظة في الشهر العقاري. كما يستمد من المصادر التاريخية الإسلامية المعاصرة بعض المعلومات الهامة عن الأقباط وبصفة خاصة عن علاقتهم بالدولة. لكنَّ الباحث يلاحظ أن هذه المصادر لا تتعرَّض للأقباط إلا عند ذكر الأحداث الهامة المتعلقة بهم. كما استمد الباحث معلوماته من كتابات الرحالة والقناصل الأجانب في العصر العثماني، معلومات على درجة كبيرة من الأهمية. ويأتي في مقدمة هذه الكتابات ما كتبه المبشرون الكاثوليك، والقناصل الذين لعبوا دوراً في عملية تحويل الأقباط للكاثوليكية. وقد كان همهم الأول تقصي أحوال الأقباط بدقة في إطار دراسة أفضل السبل «لكثلكة» الأقباط. ومن هنا جاءت كتاباتهم على قدرٍ كبير من الأهمية.

في المقدمة يقول الباحث إن الأقباط استقبلوا الفتح العربي بترحاب كبير. ويذكر البعض الخدمات الجليلة التي قدّمها الأقباط للجيش العربي، والتي فتحت أمامهم مسالك البلاد. وقد فسّر ذلك بالخلاف المذهبي بين الأقباط والبيزنطيين الذين اضطهدوهم أثناء استعمارهم لمصر. ومن هنا كانت مساعدة الأقباط للعرب نكايةً بالبيزنطيين، وأملاً في الخلاص منهم، وبحثاً عن الاستقرار. وفي هذا النسق من التعاون كان لا بد من صيغة قانونية لتنظيم العلاقة بين العرب والمسلمين والأقباط. فكانت صيغة عهد الذمة لتنظيم هذه العلاقة.

الدولة والأقباط

بعد الفتح العثماني سنة 1517م أصبحت مصر ولايةً عثمانية تتبع السلطة المركزية في «اسطنبول» ومن هنا كان من الضروري التفرقة بين الإدارة

المركزية في «اسطنبول» وبين الإدارة المحلية في القاهرة وشرايينها المنتشرة في طول البلاد وعرضها. كان الدور الذي تلعبه الإدارة المركزية في «استنبول» محدوداً بالمقارنة بالدور الرئيسي الذي تلعبه الإدارة المحلية في القاهرة سواء بحكم السلطات الممنوحة لها من الإدارة المركزية في «اسطنبول» أو بحكم قربها من موقع الأحداث. فضلاً عن أخذ الإدارة المركزية في «اسطنبول» بسياسة إعطاء الإدارة المحلية قدراً أكبر من حرية الحركة فيما يتصل بالشؤون الداخلية. ولأن الأقباط بحكم انتمائهم الوطني يتبعون سلطة وإدارة مركزية مصرية تابعة كذلك بدورها للسلطان العثماني، فقد كان من المتوجب خضوعها لكافة الالتزامات والظروف، ومنها عامل الجزية أو ما كان يسمى ضريبة «الجوالي». وهي أكثر الالتزامات المالية حساسيةً بالنسبة للأقباط، وتشكل أهم العلاقات التي كانت تربط بين الأقباط والدولة.

كانت هناك إعفاءات «للمستهلكين» من الجماعة وقد خضعت ضريبة «الجوالي» لنفس القاعدة التي خضعت لها باقي الضرائب التي يخضع لها المسلمون وغيرهم، ونقصد بها أن تنقسم الضريبة إلى قسمين: القسم الأول وهي الفئة المالية للضريبة ـ والآخر ما يعرف «بالبراني» وهو قيمة مالية إضافية تُحمل على الضريبة الأصلية وتُحصل معها. ولئن حصلت في أغلب الأحيان تجاوزاتٌ في مجال طرح الضرائب وأُرهِق الأقباط بأوزارها؛ فلأن ذلك يعود إلى تجاوزات محصلي الضرائب الذين كانوا يلتزمونها من «الباشا» في حدود رقم معين. ثم تتضخّم باجتهاداتهم واحتيالهم مما رتّب أوضاعاً اقتصادية ضاغطة على الأقباط، جعلتهم يئنون ويشكون. ومنهم من كان يهرب إلى الرهبنة حيث يعفى من أعباء الضريبة. ما كان الأقباط كأقلية دينية، يميلون إلى العنف إلا أن زيادة قيمة «الجوالي» جعلتهم يتظاهرون ويسقط منهم ضحايا. ويذكر الرحالة الإنكليزي «براون» الذي زار مصر في نهاية القرن الثامن عشر أن هناك بعض القرى القبطية في الصعيد قد امتنعت عن دفع الجزية للإدارة. مما يوضح أن العامل الاقتصادي قد دفع الأقباط مثلهم مثل المسلمين إلى التحرك المناوىء للإدارة في مواجهة ثقل الأعباء الضريبية.

تركات الأقباط: كانت إشكالاتٌ تحدُثُ في انتقال التركات لدى المسلمين، كذلك وقعت إشكالات عديدة حول تحول تركات الأقباط؛ (وطالما أُخْضِعت مواريث الأقباط الذين يموتون بلا ورثة أو الذين لا يستوعب الورثة كامل تركاتهم لإشراف الإدارة. وكان ذلك يستدعي عرض جميع مواريث الأقباط على القضاء أو على الأقل تحت إشراف الإدارة حتى يتم التعرُّف على الورثة وحقوق بيت المال، وهو تقريباً نفس النظام الذي خضع له المسلمون - ولذلك كان الأقباط يحرصون على تقسيم تركاتهم في حياتهم أمام المحاكم الشرعية. ومن الجائز القول أن إخضاع مواريث الأقباط لإشراف الإدارة قد كان من أجل حفظ حقوق الدولة فيها.

الغرامات والمظالم

يتصل بالشؤون المالية بين الدولة والأقباط مسألة الغرامات والمظالم التي تفرضها الإدارة عليهم. وهنا يجب أن نفرّق بين الغرامات والمظالم التي تفرضها على رعاياها المسلمين وغيرهم في ظروف طارئة، وبين الغرامات والمظالم التي تفرضها الدولة أو بعض عناصر الدولة على الأقباط دون غيرهم. وهي تنم غالباً عن نهم مالي أكثر من كونها مظهراً للتعصب. وقد أرهق العثمانيون الأقباط بالغرامات التي كانت تفرض على البابا أو تفرض مقابل السماح بإقامة جنازة كبرى للبابا المتوفى مثلاً، أو للإذن بزيارة القدس لأداء شعيرة الحج.

القيود المفروضة

تفاوتت الضغوط على الأقباط من حيث ارتداء الأزياء، من مصر الإسلامية إلى مصر العثمانية، ومن حيث اختيار اللون الأزرق غالباً للمسيحيين. وقُيّد أيضاً حق أهل الذمة في اقتناء العبيد والجواري، لا سيما المسلمين منهم، وحُظِر عليهم ركوب الخيل. وكثيراً ما تمّ التجاوز عنها من جانب الإدارة في مصر الإسلامية في مقابل تقاضي الأموال من أهل الذمة. ولم تتشدّد الإدارة في وضع هذه الشروط موضع التنفيذ إلا تحت ضغط العلماء، أو في أوقات عدم الاستقرار. وقد ظهرت بعض التغييرات المرتبطة بهذه المظاهر في العصر العثماني - فحلّ اللون الأسود كلون مُمَيّز لعمائم الأقباط.

هذا ولم يعرف طيلة العصر العثماني عن إلزام النصارى بزيّهم الأصلي من «شد» الزنار والزنوط» إلا في الأيام العصيبة التي مرت بها مصر أيام حملة «حسن باشا» لردع المماليك المتمردين. وعبارة «الجبرتي»: (بإلزامهم الزي الأصلي) توضح أن الحال لم يكن كذلك قبل حملة «حسن باشا». وإضافةً إلى ذلك فقد مُنع الأقباط من ركوب الدواب أو الخيل، وأُجيز لهم ركوب البغال والحمير. وقد صدر الأمر العثماني في القاهرة سنة 1677م بعدم دخول «النصارى» الحمامات العامة إلا بعد تعليق الجلجل في العنق. وعلى أن يعلّق اليهودي جلجلين.

الدولة والكنيسة

لعبت الإدارة في العصر العثماني دوراً، بتنصيب البابا القبطي. ولم يأخذ هذا الدور شكل التدخل السافر من جانب الإدارة، بل بدعوة من الأقباط أنفسهم لتسهيل مهمة اختيار البابا. هذا وقد حصل تدخل الدولة مراراً لعزل أو اعتقال البابا، أو حتى ترجيح كفة منافسيه، وقد كان ذلك يتم لحساب بعض كبار رجال الأقباط المباشرين أكثر من كونه تدخُلاً ذاتياً من جانب الإدارة.

أما الكنائس فإنّ القاعدة الفقهية الأكثر شيوعاً في مصر في العصر العثماني كانت تقضي بإبقاء الكنائس القديمة قبل الفتح الإسلامي، بل والكنائس والأديرة الموجودة قبل الفتح العثماني، مع عدم جواز بناء كنائس جديدة، وإجازة تجديد وترميم الكنائس القديمة، وعدم قبول بناء كنيسة جديدة في مكان بدلاً من كنيسة في مكان آخر. ولكن الأقباط خالفوا ذلك الحكم غالباً وقاموا ببناء كنائس جديدة داخل الكنائس والأديرة القديمة أو بجوارها وأحياناً داخل أسوارها.

حقوق وواجبات الرعية

أثناء الحملة الفرنسية على مصر وعندما وصلت طلائع القوات العثمانية المحاربة للفرنسيين إلى القاهرة، أعمل العثمانيون سيوفهم في «النصارى» بصفة عامة انتقاماً للدور الذي لعبه بعض المسيحيين بالعمل في كنف الحملة الفرنسية ـ ولكنّ ضابطاً عثمانياً أوقف تلك المذبحة مذكّراً أقرانه بأنّ «النصارى» من رعايا السلطان. ويذكر الرحالة التركي «أوليا جلبي» الذي زار

مصر في القرن السابع عشر ـ الآيات والأحاديث التي نزلت في فضل مصر ومن ضمنها الحديث النبوي الشريف: «إذا فتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيراً فإنّ لهم ذمةً ورحماً». ولم يغب هذا المفهوم عن أذهان الإدارة المحلية أو جُل العلماء المسلمين في مصر.

وأما حالات الاضطهاد للأقباط فقد كانت نادرة، وتتخذ أشكالاً فردية، أو تقوم بها الغوغاء. ولم يُعلم عن إكراه أحدٍ على اعتناق الإسلام بالقوة. غير أن دور الإدارة الخفي في إثارة الفتن بين المسلمين والأقباط لم يكن غائباً إذ جُعلت العامة حَكَماً في ذلك كمثل منع الأقباط من لبس بعض الملابس الفاخرة، فسنت تشريعاً جاء فيه إن كل من يخالف التعليمات ويلبس تلك الملابس فللرعايا حق أخذها منه.

الأقباط والإدارة المالية

لم يكن لدى المسلمين في مصر إبان العهد العثماني، الخبرة في تصريف شؤون الإدارة المالية للبلاد. فالأقباط بصورة خاصة ـ هم أدرى العناصر الوطنية بشؤون البلاد ومن هنا لعبت الحاجة دورها في شغل بعض عناصر أهل الذمة ـ وعلى رأسهم الأقباط ـ للفراغ الشاغر برحيل الإدارة البيزنطية. ومنذ ذلك الوقت حرص الأقباط على احتكار بعض مجالات الإدارة المالية، ولا سيما جباية الضرائب.

لقد كان الانتشار الإداري والجغرافي للمستخدمين الأقباط في الإدارة المالية عظيماً. ومن أهم الوظائف التي شغلها الأقباط وظيفة «المباشر». ولعب الأقباط دوراً بدار الضرب (سك العملة) ـ وحتى في إدارة الجمارك. وفي ديوان «الجوالي» المختص بشؤون الجزية كان للأقباط وجود ملحوظ. وأيضاً بالنسبة لديوان الحسبة والمحتسب. ولقد أوحى هذا النشاط المتزايد والملحوظ للأقباط في شؤون الإدارة المالية مع تراثهم التاريخي في هذا المجال إلى الربط بين الأقباط وإدارة مالية مصر، حتى لقد ألقى البعض مسؤولية الفساد في الإدارة المالية على الأقباط بسبب احتكارهم لهذا النشاط.

النشاط الاقتصادي للأقباط

كانت الزراعة أهم النشاطات الاقتصادية التي شارك الأقباط المسلمين فيها، فالعلاقة بين الفلاح المصري القبطي والمسلم، والأرض والنيل، علاقة عريقة ذات تقاليد يحكمها إلى حد كبير التقويم القبطي لدورة فيضان النيل والزراعة في مصر الذي اتّبعه الفلاحون جميعهم من مسلمين وأقباط. ولذا فإنه ليس من المستغرب أن يكون للأقباط دور ملحوظ في الزراعة المصرية.

وإذا انتقلنا إلى دراسة النشاط الاقتصادي في المدينة، واعتماداً على دراسة أجراها «ريمون» عبر تسعة وثلاثين حجة لتركات الأقباط، فإنه لم يعثر على تاجر جملة قبطي في البن والأقمشة وهي التجارات الرائجة آنذاك. ولقد وُجدت نسبة عشرة من أصل تسعةٍ وثلاثين يعملون «صاغة»، بالإضافة إلى واحد يعمل جواهرجياً، أي أكثر من ربع العيّنة؛ مما يوضّح مدى نشاط الأقباط في أعمال المعادن النفيسة، ويمثل سوق الصاغة الرئيسي بالقاهرة منطقة التمركز للصاغة الأقباط. كما انتشر الصاغة الأقباط في الأقاليم. ويمكن القول بأن تعامل الصاغة الأقباط مع المسلمين كان يتم بعيداً عن أية اعتبارات دينية.

وتمثّل أعمال الخياطة الحرفة الرئيسية الثانية للأقباط وقد وجد من خلال أخذ العيّنة الإحصائية أن عدد الخياطين يشكل نسبة ثلاثة عشر بالمئة من إجمالي العيّنة.

ومن الحِرف الأخرى التي استهوت الأقباط كذلك أعمال النجارة. فبعد الخياطة تأتي أعمال النجارة في المرتبة الثالثة. ويتصل بمهنة النجارة تجارة الأخشاب. ويتبدى مدى اتساع النشاط الاقتصادي لبعض الخشابين الأقباط، وعلاقاتهم المالية مع مختلف عناصر السكان من خلال قراءة متأنّية لحجم تركات كبار الخشابين الأقباط.

ومن الحِرَف الأساسية أيضاً التي أسهم فيها الأقباط أعمال العمارة والبناء (مهندسين وبنائين) هذا مع الأخذ في الاعتبار وجود المهندسين والبنائين المسلمين والأقباط جنباً إلى جنب.

كما أسهم الأقباط في الحِرَف المتعلّقة بالمنسوجات والأقمشة، وقد كانت

لهم شهرة واسعة في أعمال النسيج ولا سيما في الصعيد. حيث تذكر بعض المصادر أن معظم النسّاجين في الصعيد هم من الأقباط. هذا والجدير بالذكر أن الأقباط قد انتموا إلى نفس الطوائف الحِرَفية للمسلمين. ولكن مع تمتُّعهم بوضع خاص داخل بعض طوائف الحِرَف. وتوضح الوثائق المعتمدة للدراسة إمكانية سيطرة الأقلية المسيحية على طائفة حرفية دون أن يترتب على ذلك احتكار الحرفة ذاتها. لأن هذا الأمر من الصعب حدوثه في سوق العرض والطلب.

وما يسترعي الانتباه هو تجاور حوانيت التجار والحرفيين الأقباط والمسلمين بصرف النظر عن اختلاف الأديان. ولقد لعبت المصلحة الاقتصادية دورها في التغلُّب على الاعتبارات الدينية. فجرت مشاركات مختلطة بين مختلف الأديان والمذاهب والجنسيات وهي لا تقتصر على القاهرة فحسب بل تمتد إلى الأقاليم.

وأما من حيث التجارة الداخلية فقد لعب الأقباط دوراً ضئيلاً. ويلاحظ أن جميع هذه الأنشطة الاقتصادية متواضعة المستوى مقارنةً بالمعاملات الاقتصادية التي كانت تُبرم آنذاك.

القروض والرهونات

إذا كانت الأقليات الدينية تسهم غالباً بتقديم القروض بالربا والرهونات على أساس تحريم الشريعة الإسلامية للربا، لكن لا تجوز المبالغة في تقدير حجم هذا النشاط المنحرف في مصر وفي ما يتعلق بالأقباط. وقد وقع بعض الأقباط فريسةً للقروض من جانب بعض المسلمين واليهود. وإلى جانب القروض القصيرة الأجل نظير بضائع وسلع؛ كان ثمة القروض المالية المباشرة حيث خضع الأقباط للاقتراض من جانب بعض اليهود. هذا ولا ينبغي النظر إلى القروض على أنها علامة فاقة وحاجة إذ إن هناك من كان يقترض لأجل الاستثمار.

الوضع الاقتصادي للأقباط

يقدِّم لنا الرحالة الإنكليزي «براون» الذي زار مصر والشرق في نهاية القرن الثامن عشر وجهة نظر تقول: «إن الأقباط حاذقون في جمع الأموال مع حرصهم على ألاّ تبدو عليهم مظاهر الثراء». ويعلِّل ذلك بأن الخبرة والتراث الطويل علَّماهم

ما لم يتعلمه المسيحيون الآخرون. «ذلك أنه في ظل السلطة الجائرة فإن الغموض يعني السلامة».

الحياة الاجتماعية للأقباط

لا يمكن دراسة الحياة الاجتماعية للأقباط بمعزل عن المجتمع المصري بصفة عامة. إذ إنهم قطاع أصيل من نسيج ذلك المجتمع. ودراسة حياتهم لا بد أن تتناول بعض الأوجه الخصوصية في الحياة الاجتماعية للأقباط. مثل أعدادهم كأقلية دينية، والأحياء القبطية في القاهرة والأقاليم، وطبيعة الحياة الاجتماعية والأحوال الشخصية للأقباط، وعلاقتهم بالنظام الأسَري. أضف إلى ذلك بعض المظاهر الاجتماعية التي تميّزت بها حياة الأقباط وفي مقدّمتها نظام التكافل الاجتماعي الذي اشتهروا به، إلى جانب الثقافة والتعليم عند الأقباط ومدى تأثره بالمناخ الثقافي العام.

من حيث تعداد الأقباط فقد لاحظ بعض الرحالة الأجانب الذين زاروا مصر في العصر العثماني التناقض الحاد في تقدير عدد الأقباط في مصر. وتتفاوت تقديرات الرحالة الأجانب في العصر العثماني والخاصة بأعداد الأقباط ـ هي المصدر الوحيد المعتمد عليه، والتي يجب تناولها بحذر كبير لأنها لا تستند إلى مصدر رسمي أو حتى محاولة مبدئية لإجراء إحصاء عن أعداد الأقباط. وعند نهاية القرن الثامن عشر تظهر تقديرات علماء الحملة الفرنسية في هذا الشأن. وبصفة عامة يقدر علماء الحملة عدد سكان القاهرة بحوالي مايتين وثلاثة وستين ألف نسمة، وهو ما يقرب من تقدير الرحالة الإنكليزي «براون». وتقدّر إحصاءات الحملة الفرنسية عدد الأقباط في القاهرة بحوالي العشرة آلاف. أما من حيث التوزيع الجغرافي للأقباط والأحياء القبطية فإن ثمة خاصيةً استرعت انتباه الرحالة الأجانب والباحثين في التوزيع الجغرافي للأقباط: ألا وهي التمركز السكاني للأقباط في الصعيد بصفة خاصة مع قلّة أعدادهم في الوجه البحري، وتناثرهم في مناطق بعيدة إلى حدٍّ ما. ويصاحب ذلك وجود لا بأس به للأقباط في القاهرة بوصفها أهم المدن المصرية ومركز الحكم والإدارة. وتجدر الإشارة إلى نقطة هامة ألا وهي أن الأقباط لم

يعيشوا في أحياء منغلقة في القاهرة، ولم يشكلوا «غيتو»، ولم يجبروا على العيش في أحياء خاصة بهم منعزلة ومنغلقة على ذاتها، وقد عرفت أحياؤهم بحارات النصارى.

ومن حيث الحياة الاجتماعية يقول الباحث إن الأحياء القبطية تتشابه مع بقية الأحياء الأخرى في العديد من المظاهر الاجتماعية.

ويسود نظام التكافل الاجتماعي لدى الأقباط وهو نظام أصيل وقد كان تحت اشراف البابا القبطي الذي يختار بعض المتطوعين من الأسر القبطية الكبيرة في طول البلاد وعرضها ليقوموا بجمع التبرعات من الأقباط وتوزيعها على فقرائهم. ويساعد على التكافل عند الأقباط وجود نظام «الزكاة» في المسيحية المسمى «البكور» والمقصود به أن يهب المسيحي لله أبكار كل شيء يملكه. وبموازاة الشكل الرسمي للتكافل الاجتماعي عند الأقباط، هناك العديد من المظاهر الفردية إذ تحدثنا المصادر القبطية عن سداد أثرياء الأقباط الضريبة بالنيابة عن فقراء الأقباط الذين يعجزون عن سدادها. ومن تلك المظاهر أيضاً إقامة الأثرياء المآدب والولائم للفقراء أيام الأعياد والآحاد. ولكن ما يجب قوله: إن نظام التكافل الاجتماعي عند الأقباط لم يستطع معالجة التفاوت الطبقي الذي عرفه الأقباط، كما عرفه المجتمع المصري بصفة عامة على اختلاف عناصره.

ومن تشعبات الحياة الاجتماعية لدى الأقباط نذكر عامل الأحوال الشخصية، ويعتبر الزواج هو المدخل الرئيسي لدراسته.

ويتميز المذهب الأرثوذكسي والكنيسة القبطية بوجه خاص بإباحة (الطلاق) بين الزوجين لبعض الأسباب وأهمها: وقوع الزنا من أحد الزوجين. وقد ترك الطابع الإسلامي آثاره على الزواج عند الأقباط حتى أنه أصبح من العيب على الشاب أن يرى الفتاة التي سيتزوجها سلفاً. فالشاب ليس له رأي في اختيار زوجته والرأي في ذلك لأسرته. والواقع أن العادات الشرقية هي التي تحكم المسلمين والأقباط. ومن مظاهر تأثير الحياة الإسلامية على الأقباط ظاهرة الطلاق التي أباحتها كنيستهم، حتى أن بعض الأقباط قد أجرى الطلاق أمام

القضاة المسلمين، كما أجرى الزواج أيضاً أحياناً!

وأما تعدُّد الزوجات الذي تحظره المسيحية فإن بعض المظاهر الاجتماعية طغت على السطح في الحياة الاجتماعية للأقباط في مصر، وقد شهد العصر العثماني انعطافاً خطيراً في مسألة تعدُّد الزوجات حيث تتحدّث المصادر القبطية المعاصرة عن ظهور بدعة بين أقباط الوجه البحري تقول بإباحة تعدد الزوجات وقد اعتبر هذا مظهراً من مظاهر الثراء التصق بطبقة المباشرين والكتبة!

الكنيسة القبطية

تعتبر الكنيسة القبطية مؤسسةً دينيةً ذات تراث عريق يمتدُّ قرابة الألفي عام. وتأخذ المؤسسة الكنيسة شكلاً هرمياً يأتي على رأسه «البطريرك» أي «البابا». ويليه الأساقفة ثم الكهنة من القمامصة والقساوسة، العلماني منهم أو المتبتل (الرهبان). ويأتي بعد ذلك رهبان الأديرة الذين لم يظفر بعضهم بدرجات كهنوتية. وتهدف هذه المؤسسة إلى رعاية الأقباط دينياً واجتماعياً والحفاظ على المذهب الأرثوذكسي.

والمقر الرئيسي للكنيسة هو الدار البطريركية، وتعرف أحياناً بـ «القلاية» أو «القلاية البطريركية». وقد كان مقر البطريركية في البداية في الإسكندرية منطلق الدعوة المسيحية التي قام بها القديس «مرقس». ثم انتقلت بعد ذلك إلى كنيسة السيدة العذراء «المعلّقة» بمصر القديمة بعد الفتح الإسلامي لمصر. ومن الأحداث الهامة في العصر العثماني انتقال الدار البطريركية في عام 1660م إلى حارة الروم السفلى بالغورية في القاهرة.

الموارد المالية للكنيسة القبطية

تنوّعت المصادر المالية للكنيسة القبطية وتأتي في مقدمتها الأوقاف القبطية. وتنقسم الأوقاف القبطية إلى موقوفات عقارية (منازل، وكالات، حوانيت) وموقوفات زراعية (أطيان وحدائق) ويعتبر البابا هو المشرف العام على الأوقاف.

البابا ورجال الدين الأقباط

أما من حيث اختيار البابا؛ فيتم عن طريق اجتماع الأساقفة مع الشخصيات القبطية الكبيرة (العلمانية). وفي هذا الاجتماع يتم الاستقرار على اختيار أحد

رهبان الأديرة.

ويعتبر البابا المتصرف الأول في أملاك وأوقاف الكنيسة بصفة عامة. وتحت يده مصادر دخلها يتصرف فيه بما تمليه عليه مصلحة الكنيسة والأقباط.

وبالنظر إلى ثقافة رجال الدين الأقباط نجد الباحث ينتقد المصادر الأجنبية التي تشير إلى (ضحالتهم الفكرية، وعدم تناسب مواعظهم في الكنائس مع طبيعة العصر، إذ هم يستخلصون من الكتب القديمة ما يلقونه أمام الناس من عظات أو صلوات في المناسبات المختلفة. بل ويرى البعض أنهم لا يفهمون ما يتلونه على الرعية). وربما كانت هذه النظرة من قبل المراقبين الكاثوليك الغربيين بسبب تحاملهم على العقيدة الأرثوذكسية الشرقية. ولقد وجد بعض المنصفين من الآباء الكاثوليك إذ اعترف بارتفاع المستوى الثقافي لدى رجال الدين الأقباط.

وتتميز الكنيسة القبطية على مر العصور بمسحة ديموقراطية، إذ إنه على الرغم من احتلال البابا قمة الهرم القيادي في المؤسسة الكنسية وما له من قداسة دينية إلا أنه لا يستطيع الانفراد باتخاذ القرار.

وفي الخاتمة رأى: «أن وقوع مصر تحت الاحتلال العثماني إنما جعلها ولايةً تابعة لدولة كبرى بعد مئات السنين. وقد أثّر ذلك التحول على مصر بصفة عامة، وعلى الأقباط بصفة خاصة بوصفهم الأقلية الدينية الأولى في البلاد».

ويمثل العصر العثماني الفصل الأخير من تطبيق عهد الذمة على الأقباط، وهي نقطة في غاية الأهمية والحساسية، وقد شهد العصر العثماني بعض التحولات والمتغيّرات في حياة الأقباط، لعلَّ أهمها محاولات التبشير الكاثوليكي وما أحدثه من صدع في صفوف الأقباط، فضلاً عن كونه تحدّياً تاريخياً كان لا بد أن يلقى مواجهةً قويةً وإلا تلاشى الأقباط، ودارت عليهم دائرة التاريخ.

هذا وقد انتهت الدراسة إلى أن الأقباط لم يشكلوا طائفة منغلقة على ذاتها، تعيش منعزلة عن بقية عناصر المجتمع، فهم جزء لا يتجزأ من النسيج المصري، يشتركون مع بقية المصريين في السرّاء والضرّاء.

وأهم نقطة تتصل بالأقباط آنذاك هي قضية (عهد الذمة) الذي شكّل الإطار القانوني لأوضاع الأقباط في مصر.

لكنّ العصر العثماني كان بداية النهاية لعهد الذمة، وكان لا بد من بديل لرسم طبيعة العلاقات بين المسلمين والأقباط والدولة. ومن هنا جاءت المحاولات في القرن التاسع عشر لتقديم الوطنية كصيغة للعلاقة وانتهاء عهد الذمة. وقد بقي مفهوم الوطنية مفهوماً هلامياً. إذ لم يرس على أسس متينة، ومن هنا كان نشوء حوادث الفتنة الطائفية. ولذا كانت هذه الدراسة دعوةً إلى فتح ملف الوحدة الوطنية من جديد على أساس التراث التاريخي والواقع المعاصر.





اليهودية *

(أحمد شلبي)

مراجعة سعد سعيد الديوه جي

والكتاب الذي اخترناه على ما نعتقد يُمثِّل نمطاً رائجاً لكتب ومقالات كُتِبَت بِحُسن نية واندفاع شديدين وفي حمأة الصراع الإسلامي ـ اليهودي، فجرتنا هذه الحمية إلى مهاوي نسيان كتاب الله وسنة رسوله وتعاليمه، فصرنا نكتب كما يكتبون عن جاهلية وتعصب أحمق باسم الموضوعية والعلمية وغيرها من المصطلحات الرنانة والطنانة.

وهذا الكتاب هو كتاب «اليهودية» من سلسلة «مقارنة الأديان» للدكتور أحمد شلبي، وما نحب أن نؤكده للمرة تلو المرة أننا لا نقصد التجريح بشخص معين ولا بعلمه ولا نحن بالموقع الذي نسمح به لأنفسنا بالتجريح بالمسلمين وبمفكريهم. وكل ما نعنيه أن النظرة الإسلامية الخالصة والمعيار القرآني الرباني يجب أن تحكما في فكرنا الديني الإسلامي الذي يمثله كل الأنبياء بدءًا بسيدنا آدم وانتهاءً بسيد المرسلين محمد (عليه الصلاة والسلام). والذي رأيناه في هذا الكتاب هو الانسياق وراء آراء المستشرقين والمفكرين الغربيين حول بعض القضايا في الفكر اليهودي وسيرة اليهود، وهي آراء مشوشة لا تعتمد إلا على الظن أو التخمين أو الاستناد إلى روايات العهد القديم المحرفة وأساطيره المتناقضة التي لا تنسجم مع الفكر الديني الإسلامي، وسير الأنبياء وقصصهم في القرآن الكريم.

(*) د. أحمد شلبي، سلسلة مقارنة الأديان: اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1992، ط. 10.

وأول شرك سقط فيه الكتاب كما سقط فيه عشرات من قبله وبعده هو شرك «الساميّة»، فالسامية بمفهومها الضيق (التحدُّر من صلب سام بن نوح) خرافة روجتها التوراة، ثم صيغت هذه الخرافة بصيغة علمية على يد عالم نمساوي يدعى شلوتسر عام 1781 بحذق بارع وبمهارة فائقة أو نتيجة تأثره بأساطير العهد القديم، والتي تؤكد أن اليهود من سلالة سام الذي باركه أبوه وما عداهم من سلالة حام وابنه كنعان الذي لعنه والده ولعن ذريته للأبد!!

ومن الواضح أن هذه الأسطورة وُضِعت أساساً لبلورة نظرية الشعب المختار أو الشعب المقدس الذي باركه الرب منذ بدء الخلق!!

لقد انتشر استعمال مصطلح السامية بدون حذر، وتحت تأثير الدعاية اليهودية وأشياعها، وصار يُخلط بينه وبين أصل الأقوام التي ظهرت في الشرق قديماً كالكلدانيين والآشوريين والفينيقيين والبابليين وغيرهم، والحقيقة أن هؤلاء الأقوام ومثلما أشار الدكتور أحمد سوسة* من الأصح أن نسميهم بالمفهوم الدارج الآني (عرباً) لأن المنطقة التي نزحوا منها تسمى الآن بـ «شبه الجزيرة العربية» وهذا ما أكدته الأبحاث التاريخية واللغوية والأنثربولوجية.

والكتاب الذي بين أيدينا يُعد نموذجاً صارخاً لتأثُّر المثقفين والمتعلمين بالدعاية (السامية)، ففي معرض حديثه عن سيدنا إبراهيم يقول الكتاب «إنه نشأ في أور الكلدانية وهو رئيس الأرومة السامية التي دخلت فلسطين قادمةً من العراق».

وهذه الجملة القصيرة وبالاستناد إلى التوراة يمكن للقارىء المدقق أن يقف عندها طويلاً، فالتوراة لا تقدم لنا أي تفسير عن سبب ولادة إبراهيم «السامي» في أور الكلدانية، والكلدانيون في نظر التوراة هم حاميون وعليهم صب نوح غضبه ولعنته للأبد، وليس في التوراة أو في القرآن ما يشير إلى أن سيدنا إبراهيم كان سيد قومه أو رئيس عشيرته. وأخيراً فإن سيدنا إبراهيم بعد خروجه من أور استقر وقومه في حران ثم سار لمصر ورجع منها ولم يستقر في فلسطين، وكل ما استطاع عمله

(*) د. أحمد سوسه، العرب واليهود في التاريخ، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1392هـ ـ 1972م.

شراء مقبرة له ولعائلته في ما يسمى الآن بمدينة الخليل، في حين بقي قومه رعاةً متجولين فيما يسمى الآن بصحراء النقب وسيناء إلى أن رجع أحفاده مرة أخرى إلى مصر في عهد يوسف عليه السلام. وقبل أن نغادر لمسألة أخرى لا بد أن نؤكد بأن التقسيم السامي والحامي والكنعاني للجنس الشرقي عموماً نشأ تحت تأثير أساطير التوراة والإيمان بها، وقد تبنى الفكر الغربي المسيحي بعد ذلك هذه الأساطير ووضعها في قالب علمي مدفوعاً بإيمانه بحرفية التوراة ونصوصها، فلما ساد تأثيره علينا أخذناها عنهم بدون تمحيص وروية، وعليه فيجب أن نتوقف عن استعمال هذه التقسيمات وترديدها مثلهم.

إن ربط (السامية) بالمفهوم التوراتي لنسل سيدنا إبراهيم وربطه بسام بن نوح من جهة ثم ربط ذلك بتسلسل بني إسرائيل من جهة أخرى يقود لمفاهيم خاطئة لا حصر لها، ومنها ما يقع فيه الكتاب المعني من أن قوم سيدنا إبراهيم تقوقعوا على أنفسهم وانعزلوا عن باقي الناس على عادة اليهود في كل مكان وزمان، وهذا الربط بين اليهود وسيدنا إبراهيم مثير للاستغراب، فالبعد الزمني بين ظهور اليهودية على زمن موسى عليه السلام وبين ظهور سيدنا إبراهيم واسع جداً، حيث يقول تعالى: ﴿ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين﴾(*) بالإضافة إلى أن دعوة سيدنا إبراهيم للتوحيد كانت دعوةً أممية شاملةً ولا يوجد ما يشير من قريب أو بعيد إلى انعزاليته وقومه في كل الكتب السماوية، وهو لا يمت بذلك لليهود بأية صلة إلا كونه جدّاً لنبي الله يعقوب «إسرائيل» وهو الذي يَعُدُّهُ اليهود كما نعلم جدّهم الأعلى وما لهم بذلك من علم إلا اتباع الهوى ولا غير.

وبعد أن نغادر فكرة السامية ومهاويها، نرى الكتاب ينزلق إلى هوة العنصرية والتعصب وما يلازم ذلك من سطحية وتفاسير متهافتة للتاريخ.

وفي محاولة لربط التاريخ المظلم لمصر بدخول سيدنا إبراهيم لها وما صاحب ذلك من تعاون الهكسوس مع العبرانيين يقع الكتاب في سطحية

(*) سورة آل عمران: الآية 66.

لا مثيل لها من نواح عديدة عقائدية وتاريخية، يقول الكتاب: «وفي أثناء عهد الهكسوس بمصر أصاب القحط أرض كنعان فاستأنف العبرانيون تحركاتهم تجاه مصر... ولأن الهكسوس ـ كما قلنا من قبل ـ كانوا يميلون للتعاون مع الأجانب ضد المواطنين شأن كل المستعمرين في كل زمان ومكان، ولذلك لقي إبراهيم من الهكسوس كثيراً من الترحيب والتقدير...!!».

إن من يقرأ هذا النص لا يتخيل سيدنا إبراهيم إلا فاراً غازياً لاهثاً وراء الدنيا وعيشتها وطيباتها، فأين النبوّة ودعوة التوحيد التي اضطُهِدَ من أجلها في هذا النص؟ فسيدنا إبراهيم تَعذَّب وتَغَرَّب من أجل كلمة (لا إله إلا الله) كما يخبرنا بذلك القرآن الكريم، فهو نبي مرسل وصاحب دعوة حق لا صاحب دنيا يسعى وراءها كما يصفه لنا الكتاب.

إن ربط استيلاء الهكسوس على مصر وتبرير تعاونهم مع قوم إبراهيم لكونهم غزاةً مثلهم يمثل قمة السطحية والسذاجة في تفسير أحداث تاريخية وقعت قبل أربعين قرناً بمصطلحات معاصرة كالاستعمار والوطنية والقومية وما إلى ذلك، وهذه السطحية أوقعت الكتاب في مغالطة تاريخية لا تخفى على كل مدقق وكاتب للتاريخ.

إن سيدنا إبراهيم كما تؤكد معظم مصادر التاريخ دخل مصر في عهد الفرعون (سنوسرت الثاني 1897 ـ 1877 ق.م.) أو (سنوسرت الثالث 1872 ـ 1843 ق.م.)(*). وكانت مصر مستقرة ومزدهرة في هذه الفترة في حين أن الهكسوس مكثوا في مصر من سنة 1830 إلى سنة 1580 ق.م. وكما يؤكد الكتاب نفسه، والذي يذكر في موضع آخر أن دخول سيدنا إبراهيم لمصر كان واقعاً بين 900 ـ 1850 ق.م.

إذاً، ما الذي دفع الكتاب إلى الوقوع في براثن السطحية واللاموضوعية والتناقض التاريخي بين صفحاته المختلفة؟

(*) د. أحمد سوسه، تاريخ حضارة وادي الرافدين، ج 1، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، 1986م.

إننا نعتقد أنه التعصب أيّاً كان نوعه قومياً أم وطنياً أم دينياً والذي يلبس الثوب التجاري في شكل مؤلفات ذات عناوين باهرة تحاكي موجة العطش الفكري لموضوع ما هو المسؤول الأكبر عن ظهور مثل هذه المغالطات، ولتأكيد ما ذهبنا إليه نرى الكتاب يذهب بعيداً جداً في وصفه للصراع الهكسوسي - الفرعوني وعلى ضوء الآيات القرآنية التي تدين الأعراب والتي نزلت في ظرف معين من الدعوة المحمدية. وذلك لكون الهكسوس رعاةً، كما يشاع عنهم. إن المنطق الصحيح لا يلزم أن يكون الرعاة بدواً، فكثير من أهل المدن والأرياف يمتهنون رعي المواشي رغم استقرارهم وعيشهم في تجمعات ثابتة، وإنه لمن السخرية أن يدان الهكسوس الذين ظهروا قبل الإسلام بعشرات القرون بنفس الآيات التي أدان الله تعالى بها فئةً من الأعراب أيام الدعوة المحمدية. وفي هذا يقول الكتاب: والهكسوس هم الرعاة العماليق، وهم من الأعراب الذين ذكرهم القرآن الكريم فيما بعد بقوله: الأعراب أشد كفراً...!!

إن الكاتب المحقق والمحايد والذي يفترض أنه يتبنى وجهة نظر إسلامية عندما يروي أحداثاً تخص وطنه قبل أربعة آلاف عام يجب أن لا يستعمل ألفاظاً مثل «البطل المصري» الذي قاد معركة التحرير، ومثل «إتماماً للرسالة الوطنية الشاملة» وغيرها من الجمل التي لا مجال لذكرها في مثل هذه المواضيع والتي لا تُقال إلا في مدح القادة ومداهنتهم في مثل هذه الأيام، فالتاريخ لا يكتب بهذه الصيغ، ومهما بلغت بنا الكراهية لأعدائنا فيجب أن لا تدفعنا لكتابه التاريخ بسذاجة وسطحية.

ويقع الكتاب في نفس الهوة التي وقع بها مُحرِّفو التوراة عندما جعلوا الأنبياء هدفاً لهجومهم العنصري تبريراً لما في نفوسهم المريضة، فهو يهاجم سيدنا يوسف ويصوره على أنه صنيعة فرعون الهكسوسي وأنه استعمل المصريين الذين حلت بهم المجاعة فباع واشترى فيهم، وفي هذا يقول: «وأخذ يوسف يمنحهم القوت نظير ما يملكون من فضة وذهب وماشية وأطيان، بل اشتراهم أيضاً وجعلهم عبيد فرعون من أجل الطعام...!!»

وهكذا يدفع التعصب وما ينتج عنه من أفكار ساذجة إلى الكفر والمروق

والتطاول على الأنبياء والرسل، فابراهيم ويوسف وموسى وهارون هم أنبياؤنا ونحن معهم أمة واحدة هي أمة الإسلام والتوحيد ولا يجوز التطاول عليهم لأن اليهود يحترمونهم ويجلونهم؟!

وعلى نفس هذا النسق من السطحية يلصق الكتاب تهمه صنع العجل الذهبي الذي عبده بنو إسرائيل بسيدنا هارون وذلك بالاستناد إلى سفر الخروج (32/ 1 ـ 8) في حين أنه يذكر بالحاشية وبكلمات وجيزة جداً أن القرآن قد نسب هذا العمل لشخص سامري، وكأنما القاعدة ما ذكرته التوراة وما ذكره القرآن لا يعتبر سوى مجرد رأي يستحق النظر فيه، وإلا فماذا يعني ذكر ما يقوله القرآن بالحاشية وبهذه الصورة؟!

إن الوقوع في هذه المهاوي «التجارية» يرجع بالتأكيد إلى اعتماد التوراة المحشوة بالأساطير والخرافات كمرجع لا نقاش فيه أو حوله كما يعتمدها اليهود وأشياعهم، فما بالنا نحن المسلمين نتبعهم ونسلِّم بما في التوراة ونحن نعلم علم اليقين بأنهم يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً وأنهم يحرِّفون الكلم عن مواضعه، وأنهم لا يتناهون عن منكر فعلوه.

وفي خضم التعصب الوطني، يعطي الكتاب تفسيرات لقصة بني إسرائيل مع فرعون وجنده ما أنزل الله بها من سلطان، ويصور لنا الكتاب أن بني إسرائيل شكلوا طابوراً خامساً مع الهكسوس واستغلوا الفراعنة الطيبين، ولما قهر الفراعنة خصومهم رجعوا وانتقموا من بني إسرائيل!

ونحن نقول لا. وبالاستناد إلى القرآن ولا غير لمثل هذه التفاسير المهلهلة أيّاً كانت دوافعها ومصادرها، فالله سبحانه وتعالى بعث سيدنا موسى للناس كافةً فآمن به بنو إسرائيل لما كانوا يعانونه من ظلم فرعون وجنده، وآمن به بعض المصريين بالخفاء، يقول تعالى: ﴿وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم أيمانه أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم وإن يك كاذباً فعليه كذبه وإن يك صادقاً يصبكم بعض الذي يعدكم إن الله لا يهدي من هو مسرف كذاب﴾[1]. وآمن

(1) سورة غافر: الآية 28.

به السحرة رغم العذاب الذي لاقوه والقتل والتنكيل. ففي قصة بني إسرائيل مع فرعون وهي من القصص التي أَولاها القرآن الكثير من التفصيل ثلاثة جوانب متميزة، أولها شخصية سيدنا موسى وهو من أولي العزم وقد لاقى الكثير من العنت والظلم من فرعون وجنده ومن بني إسرائيل أنفسهم، وثانيها فرعون بظلمه وغطرسته وكبريائه واستخفافه بقومه وتأليه نفسه، وثالثها بنو إسرائيل أنفسهم وما جُبلوا عليه من العصيان والجحود، ومن كل هذا المزيج اللامتجانس يبقى جانب واحد مضيء في هذه القصة وهو شخصية سيدنا موسى ومن آمن معه من إسرائيليين ومصريين على حد سواء.

وهكذا يضرب الكتاب بعرض الحائط كل نصوص القرآن الكريم التي تتحدث عن ظلم فرعون وغطرسته لكي يبرر قتل رجال بني إسرائيل واستحياء نسائهم بقوله: «وهكذا تأزمت العلاقات بين المصريين وبين بني إسرائيل، وأصبحت الكراهية والحذر طابعها، واستشار فرعون الكهنة والحكماء وتدارس الجميع الأمر، وانتهوا أن عزلة بني إسرائيل هي مصدر الخطر وإن تكاثر رجالهم يهدد الدولة. واستقر الرأي على التخلص من الأطفال الذكور واستبقاء الإناث، فإذا تم ذلك وتزوجت الإسرائيليات من مصريين انتهت العزلة وتم الاندماج وزال الخطر...».

فحتى لو كانت هذه هي الحقيقة فيجب أن تُذكر بالنقد والتجريح من كتاب يتبنى وجهة نظر إسلامية كما يدعي لا يسردها كقصة القط والفار لا تبرير وراءها سوى جوع القط وقوته. إن إعطاء الشرعية لمثل هذه الأعمال يضعنا في صف واحد مع وحوش الصرب مثلاً والذين فعلوا كل المنكرات ضد مسلمي البوسنة في عمليات التطهير العرقي المعروفة والتي يستنكرها الإسلام ويرفضها رفضاً قاطعاً أياً كانت دوافعها.

وهكذا نرى الكتاب يقع في نفس المطب الذي يقع فيه دارسو تاريخ اليهود عندما يستندون إلى نصوص التوراة المحرفة ويأخذونها على علاتها.

لقد أثبتت كل الدراسات المحايدة للعهد القديم أنه كتب بعد الغزو البابلي

وربما في بابل نفسها، وبعدما عانى اليهود هوان الشتات والسبي، فكانت كل النصوص والأفعال المنسوبة للأنبياء والتي تصورهم على أنهم محبون للقتل والدماء نصوصاً تعبر عن نفسية اليهودي الذي يريد أن يرى العالم غارقاً في الدماء والدمار بعد أن غرق هو في وحل الإهانة والشتات والسبي.

وعليه، فمن وجهة نظر إسلامية خالصة فإن كل الشناعات التي ألصقت بسيدنا داود وسليمان هي مفتريات اخترعها العقل اليهودي المريض كما بينا آنفاً، حتى أنهم اعتبروا الزواج من الأجنبيات عصياناً لأوامر الرب الذي أمرهم بإبقاء «النسل المقدس» لبني إسرائيل نقيّاً، ومن هذا يتبين سبب إلصاقهم الشناعات بداود وسليمان لأنهم أكثروا الزواج من الأجنبيات.

وفي خضم هذا الهذيان يقول الكتاب وبالاستناد إلى أسفار العهد القديم: «وجاء سليمان بعد أبيه وقد بدأ حكمه بقتل أخيه الأكبر أدونيا، وقتل يواب رئيس جيش أبيه وعزل أبينار الكاهن و. . .». إن التعصب يذهب بعقل الإنسان ويظهر حماقاته بأبشع صورها، وهذا ما فعله اليهود عندما ألصقوا بسيدنا سليمان كل هذا البهتان لأنهم لم يستطيعوا إنكار زواجه بالأجنبيات وهو الملك الذي بنى الهيكل لعبادة الله، فاتخذوا الهيكل رمزاً لعصيانهم وحماقاتهم وجعلوا من نبي الله سلميان نموذجاً بشعاً لملك متجبر لا غير، وبعدها يأتي كاتب يدعي تبني وجهة نظر إسلامية، ويتناسى كل صفات الأنبياء وأخلاقهم التي رسمها القرآن الكريم في شخصية سيدنا سليمان ليصفه بـ «الملك الصغير» ويقول: «كان من الجائز أن يتنازل فرعون فيقبل في حريمه أميرة بابلية، ولكنه كان يرفض رفضاً باتاً أن يسمح لأميرة مصرية لها ما لها من قداسة أن تصبح زوجةً لعاهل بابلي، فما بالك بملك صغير كسليمان استطاع أن يتزوج أميرةً مصرية. . . !!»

وإلى هذا الحد نقول لا لمثل هذا الهُراء الوطني، فالكتاب قد ارتكب حماقةً لا تُغتفر بتطاوله على رسول عظيم كسليمان بوصفه بالملك الصغير ثم يعطي صفة القداسة لأميرة فرعونية مُشرِكة وقومها لا يحرمون زواج الأخ بالأخت والولد بالوالدة، والوالد بالبنت وتفاهات أخرى لا حصر لها. وبالإضافة إلى ذلك لو تَعَنَّى الكاتب واعتمد على نصوص التوراة كما اعتمدها بالتجريح على

أنبياء الله ورسله لوجد هذا النص: «وتزوج سليمان ابنة فرعون ملك مصر وأحضرها إلى مدينة داود ريثما يتم إكمال بناء قصر بيت الرب والسور المحيط بأورشليم»[1].

نعم إن التوراة لا تحترم الأنبياء ولا تجلهم وقد جعلتهم مادة لخدمة أهدافها العنصرية واتخذت من شخصياتهم الكريمة شماعات لتعلق كل أخطاء وذنوب بني إسرائيل عليها، وعليه، فلا نجد غير التطاول عليهم، وكل من يتخذها من المسلمين مرجعاً فإنه يرتكب خطأً كبيراً ويعطي تبريراً مقبولاً لكفر بني إسرائيل وأشياعهم وإلا فماذا يعني هذا النصر الذي يرد في هذا الكتاب؟ «وواضح مما تقصه التوراة أن سليمان بدَّدَ ما يملك من المظاهر وأنه أجهض شعبه بالعمل والضرائب...».

إن التفكير الإسلامي يجب أن يسمو فوق كل السفاسف العنصرية والحماقات القومية، فالأنبياء لا يزيدهم شرفاً أن يكونوا ملوكاً كباراً أو صغاراً فمقام النبوة والرسالة أسمى من كل المراكز والمقامات.

وهكذا يقع الكتاب في هوة عميقة في هوة «الموضوعية» الغربية التوراتية قائلاً: «ومن جهة أخرى فإن عصر سليمان اتجه إلى الملاذ والترف أكثر من اتجاهه إلى خدمة الدين والمبادىء...» وهو بذلك يستند إلى ما يقوله ول ديورانت فرحاً وكأنما قد عثر على كنز مفقود: «ولما آل الملك إلى سليمان قتل جميع منافسيه...» أو قول غوستاف لوبون: «وقد عاش سليمان حاكماً شرقياً متباهياً بكثرة آلِهتِه، وبدائرة حريمه المشتملة على مئات النساء وبثيابه الزاهية وبقصوره وحرسه الأجنبي وهو الذي شاد الهيكل عن زهو لا عن زهد...»[2].

إن بني إسرائيل شيء وأنبياؤهم شيءٌ آخر تماماً، أنبيائهم هم أنبياؤنا وقُدوتنا ولا شيء آخر، وهذا ما ينص عليه القرآن الكريم، يقول تعالى: ﴿قل آمنا بالله وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحٰق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى

(1) العهد القديم، 1/3 سفر الملوك الثاني.
(2) هذه النصوص منقولة من الكتاب المعني نصّاً.

وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾[1]. وكان الأجدر بكتاب يتبنى وجهة نظر إسلامية وينصب من نفسه مُدافعاً عنها أن يبدأ قصة سيدنا سليمان بالآية التالية: ﴿ولقد آتينا داود عِلماً وسليمٰن وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثيرٍ من عباده المؤمنين﴾[2].

إن كل ما ذكرنا لا يمثل إلا مقتطفات متناثرة هنا وهناك في كتاب يمثل من وجهة نظرنا هبوطاً بالفكر الديني الإسلامي إلى مهاوي الفكر التجاري الذي يلتقط نصّاً من هنا ونصّاً من هناك لتبرير أفكار عنصرية متهافتة اشتهر بها مفكرو الغرب المتعصبون واليهود المهووسون بفكر التوراة خصوصاً وأساطير العهد القديم عموماً، ثم تطلى هذه الأفكار بأصباغ «إسلامية» باهتة والإسلام منها براء.

وأما التيار الآخر الذي مثله هذا الكتاب من تيارات الفكر التجاري والذي تعج به كتب أخرى هو تيار الخلط التاريخي لحوادث وقعت قبل مئات السنين أو ألوف السنين بحوادث تقع الآن وربطها بنفس الأسباب، فتأتي الصورة باهتةً إلى أقصى الحدود. وبهذا الخلط يعتبر الكتاب فرعون مصر بطلاً وطنياً من طراز فريد وأن الظلم الذي صبه على بني إسرائيل له ما يبرره ضارباً بعرض الحائط قول الباري عنه: ﴿فاستخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوماً فاسقين﴾[3].

إذن، فنحن أمام ملك ظالم على مجتمع فاسق يقف حجرة عثرة أمام كل الدعوات للخير، وليس في هذا الكلام أي صفة حسنة تميز بني إسرائيل عن المصريين، سوى أن الله سبحانه وتعالى قد منَّ عليهم بأن كان سيدنا موسى منهم وأنه وعدهم إن هم آمنوا بموسى ورسالته فسوف ينجيهم من فرعون وقومه.

ولإعطاء فرعون صورة وطنية عصرية يقول الكاتب: «ومن الغريب أن ما توقعه فرعون مصر القديمة كان الحقيقة الواقعة التي جربها الألمان من اليهود في الحرب العظمى خلال القرن العشرين، وذلك حين تآمرت الصهيونية مع الحلفاء على إثارة

(1) سورة آل عمران: الآية 84.
(2) سورة النمل: الآية 14.
(3) سورة الزخرف: الآية 54.

اليهود في ألمانيا ضد الوطن الذي آواهم، فألقى الحلفاء من الجو على مدنها وثيقة بلفور، إيذاناً لهم بأن يقوموا برسالتهم التاريخية وهي رسالة الغدر الوطني».

إن مثل هذه العبارات لَتُدير رأس الإنسان وتقلب كيانه وتفكيره رأساً على عقب، فلا ندري على ماذا نعلق، فما هو وجه الشبه بين ظرف فرعون وظرف هتلر؟ وما مدى الشبه بين بني إسرائيل ويهود القرن العشرين؟ وما علاقة وعد بلفور الذي أعطِيَ لليهود عام 1917 بأحداث الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن؟ وحتى لو كانت هناك علاقة، هل تطرح على القارىء العادي بمثل هذه البساطة والتفكك الموضوعي؟ قد يقول البعض إن الكتابة الموجهة للقارىء العادي يجب أن تَختلِف عن تلك الموجهة للمتخصص، ونحن نقول نعم هذا صحيح، ولكن ليس هنالك مبرر مطلقاً يقودنا إلى حشو كتبنا بالمغالطات والكلام غير المترابط المثير للمشاعر على طريقة المجلات الرخيصة بحجج وطنية أو قومية أو دينية، فالنتيجة النهائية لذلك ظهور أفكار مشوشة يحملها أناس حمقى متعصبون يظنون أنهم يعلمون وهم في الحقيقة لا يعلمون شيئاً. ومن أمثال هذه المغالطات ما يورده كثير من الكتب ومنها هذا الكتاب عندما يضعون الصليبيين والمغول والإنكليز والفرنسيين والعثمانيين بمنظار واحد ويعاملونهم على أنهم مستعمرون لا غير، وفي بذلك يقول الكتاب: «فنقرر أنه أنزل بالعرب أضعاف هذا العدوان أنزله بهم ظلماً الصليبيون والمغول والعثمانيون والفرنسيون والإنجليز والطليان...». هذه النغمة لم يعرفها العرب المسلمون مطلقاً إلا بعد تنامي الدعوة الطورانية العنصرية على أيدي جمعية تركيا الفتاة وجمعية الاتحاد والترقي واللتان نجحتا في إقصاء الخليفة عبد الحميد الثاني عام 1909 والذي نعتبره التاريخ الفعلي لسقوط الخلافة الإسلامية، منذ نشأتها بعد وفاة الرسول (ص). فالعرب المسلمون لم ينظروا للخلفاء العثمانيين أو من يمثلهم على أنهم مستعمرون، فهم لم يهدموا الجوامع والمساجد ولا صادروا أموال المسلمين، ولا داسوا على المصاحف بسنابك الخيول، ولم يساوموا على أعراض المسلمين ولا صافحوا اليهود وقبلوا رشاويهم من أجل تسهيل هجرتهم لفلسطين، فكيف نسمح لأنفسنا ونحن ندعو للإسلام بأن نضعهم في صف واحد مع أعداء الإسلام؟

لقد تعودنا على سماع مثل هذا الكلام من كتب الاستشراق، وتحت أسماء وعناوين شتى. أما أن يأتي ممن يدعون الغيرة على الإسلام، فذلك ما لا نضعه إلا تحت خانة المتاجرة بالمبادىء، والله المستعان على كل ضيم.



المسهمون في هذا العدد

الفضل شلق

وزير البريد والمواصلات السلكية واللاسلكية اللبنانية، ورئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان سابقاً، ورئيس التحرير المشارك لمجلة الاجتهاد. **مؤلفاته**: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (1977)، وإشكاليات التوحد والانقسام؛ دراسات في الوعي التاريخي العربي (1986)، والأُمّة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي (1993). وله دراسات ومقالات في قضايا الثقافة القومية، وعلائق الثقافة بالسلطة والتحديث في الوطن العربي.

عبد المجيد تركي

أستاذ وباحث معروف بفرنسا من أصل جزائري. له دراسات كثيرة، وتحقيقات مهمة في مجالي الفقه الإسلامي وأصوله. أهم دراساته: مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي. وأهم تحقيقاته: شرح اللّمع للشرازي، وترتيب الحجاج للباجي، وإحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي أيضاً.

ڤيسنت كانتارينو Vicente Cantarino

أستاذ دراسات العصور الوسطى بجامعة تكساس. له اهتمامٌ بدراسات المؤسسات المسيحية الوسيطة، وعلاقات المسيحية بالإسلام في عصر الحروب الصليبية.

محمد السماك

صحفي وكاتب، وخبير في مسائل السياسة الإعلامية، ومشارك في الحوار الوطني، والحوار الإسلامي المسيحي. أهمّ مؤلفاته: القرار العربي في الأزمة اللبنانية (1984)، والإرهاب والعنف السياسي (1988)، وتأملات في الدين والإنسان والسياسة (1990)، والأقليات بين العروبة والإسلام (1990). وترجم عن الإنجليزية: النبوءة والسياسة (1988).

رضوان السيد

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. مؤلفاته: الأمة والجماعة والسلطة؛ دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1984)، ومفاهيم الجماعات في الإسلام (1985)، والإسلام المعاصر (1987)، والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1995)، والاعتزال في الفتنة: دراسة في الآثار العقدية والفقهية للحرب الأهلية في الإسلام (1996)، وسياسيات الإسلام المعاصر؛ مراجعات

ومتابعات (1995). ونشراته: الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري (1978)، وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (1979)، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (1987)، ونصيحة الملوك للماوردي (1996)، والإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي (1981)، والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد (1983)، وتحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك للطرسوسي (1990).

خالد زياده

أستاذ الفكر العربي في الجامعة اللبنانية/فرع طربلس. من مؤلفاته: اكتشاف التقدم الأوروبي: دراسةٌ في المؤثّرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر (1981)، والصورة التقليدية للمجتمع المديني: قراءة منهجية في سجلّات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر (1983)، وتطور الرؤية الإسلامية إلى أوروبا (1984). ونشر لسليمان البستاني: عبرةٌ وذكرى: الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده (1978)، ولمحمود رئيف أفندي: التنظيمات الجديدة في الدولة العثمانية (1985)، وللشيخ حسين المرصفي: رسالة الكَلِم الثمان (1982)، وللشيخ حسين الجسر: الرسالة الحميدية (1986)، والحصون الحميدية (1987). وصدرت له عام 1991 دراسةٌ بعنوان: كاتب السلطان. وصدر له عام 1994 كتاب بعنوان: يوم الجمعة، يوم الأحد ـ عن طفولته وفتوته في طرابلس الشام، وتطورات الحياة المدينية.

مصطفى النيفر

كاتب من تونس. له دراسات في مسائل الفلسفة والفكر العربيين، وقضايا الدولة والمجتمع في الوطن العربي.

محيي الدين صبحي

ناقدٌ أدبيٌ، وكاتبٌ معروفٌ من سورية. حصل على الدكتوراه من الجامعة الأميركية ببيروت. وعمل في مجال الكتابة الأدبية والنقد الأدبي، وله ترجمات في نظرية الأدب والنقد الأدبي إلى العربية منذ الخمسينات. ترأس تحرير مجلة المعرفة، والوحدة، في السبعينات والثمانينات. واتجه في الثمانينات بجانب الكتابة الأدبية، إلى الكتابة في المجال الثقافي والفكري العامّ. له بحوثٌ وكتبٌ منشورةٌ في النقد الأدبي العربي قديمه وحديثه. وصدرت له دراسةٌ عن نزار قباني وعبد الوهّاب البيّاتي. كما نشر بحوثاً في قراءات الشخصية العربية، والوعي التاريخي العربي، والفكر القومي، والمأزق العربي الراهن.

علي دحروج

أستاذٌ مساعدٌ للدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية والمعهد العالي للدراسات الإسلامية، وكلية الإمام الأوزاعي. حصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة في السوربون، وله كتبٌ وبحوثٌ في التصوف وعلوم القرآن، وله تحقيقات لنصوص تراثية مختلفة.

سعد سعيد الديوه جي

باحثٌ عراقي، وأستاذٌ بجامعة الموصل. له اهتماماتٌ بقضايا الفكر الديني والدراسات الإسلامية.

لطفي المعوش

مدرِّسٌ بقسم التاريخ، بكلية الآداب، بالجامعة اللبنانية. متخصصٌ في تاريخ البلقان. وله اهتمامٌ بالعقود الأخيرة للسلطنة العثمانية.

عمر الكيلاني

كاتبٌ من سورية. له اهتماماتٌ ودراساتٌ في الوعي التاريخي العربي، وعلاقات الشرق بالغرب.

أحمد ترمس، محمد غشام، غسان طه

طلاب في الدراسات العليا بالجامعة اللبنانية.



صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

****

الشريعة والفقه والدولة (1)

****

الشريعة والفقه والدولة (2)

****

المثقف والسلطان في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الثقافة والسلطة في المجال
العربي الحديث (2)

****

المدينة والدولة في الإسلام (1)

****

المدينة والدولة في الإسلام (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (3 ـ 4)
هموم الحاضر والمستقبل

****

السلطة
الفكرة والبنية في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (2)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (3)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (4 ـ 5)

****

البداوة والتحضر في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

البداوة والتحضر في المجال

الثقافي العربي (2)

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي I

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي II

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي III

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي I

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي II

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي III

****

صورة التاريخ والوعي التاريخي

العربي IV

****

تاريخ الإسلام وتاريخ العالم

الوعي والتاريخ في حضارةِ عالمية V

****

العلاقات الإسلامية المسيحية (1)

ثقافة الجدل وثقافة الحياة

****

العلاقات المسيحية الإسلامية

ثقافة الصراع وثقافة الحياة (2)

****

مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة

المسيحية والإسلام

في العالم الحديث

والمعاصر (3)

****

المسيحية والإسلام

علاقات التجدد والانفتاح

والحوار (4)

****

التجارة والزراعة

والنقد والسلطة

دراساتٌ في التاريخ

الاقتصادي العربي

****

الوطن العربي في التسعينات
صراعات الثقافة والسياسة
على الأرض العربية

****

خطاب النهضة والإصلاح
في الثقافة العربية الحديثة

****

خطاب الهوية وخطاب القطيعة
في الثقافة العربية المعاصرة

****

بحوث الأسرة في الفقه
الإسلامي والعالم الحاضر

****

التجدد والنهوض الفقهي
بين مقاصد الشريعة والتأصيل العَقَدي

****